MIRCEA ELIADE

HISTORIA DE LAS CREENCIAS Y LAS IDEAS RELIGIOSAS

I

DE LA EDAD DE PIEDRA A LOS MISTERIOS DE ELEUSIS



PAIDOS ORIENTALIA

Ultimos titulos publicados

21 I Shah La ocurrencias del increible Mula Nasrudin
22 I Shah Reflexiones
23 I Shah Aprender a aprender
24 A Coomaraswamy Buddha y el evangelio del budismo
25 J Klausner Jesus de Nazaret Su vida su epoca sus ensenanzas
26 A Loisy Los misterios paganos y el misterio cristiano
27 Al Sulami Futuwah Tratado de caballeria sufi
28 Maestro Takuan Misterios de la sabiduria inmovil
29 Rumi - 150 cuentos sufies
30 L Renou El hinduismo
31 M Eliade/I P Couliano Diccionario de las religiones
32 M Eliade - Alquimia asiatica
33 R R Khawam (comp) El libro de las argucias I Angeles, profetas y misticos
34 R R Khawam (comp) El libro de las argucias II Califas, visires y jueces
35 M Arkoun El pensamiento arabe
36 G Parrinder Avatar y encarnacion
37 M Eliade Cosmologia y alquimia babilonicas
38 I P Couliano Mas alla de este mundo
39 C Bonaud Introduccion al sufismo
41 T Burckhardt Alquimia
42 E Zolla La amante invisible
43 E Zolla Auras
44 C T Tart - Psicologias transpersonales
45 D T Suzuki El zen y la cultura japonesa
46 H Corbin - Avicena y el relato visionario
47 R Guenon Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada
48 R Guenon El reino de la cantidad y los signos de los tiempos
49 Rumi El libro interior
50 M Causemann (comp) Cuentos eroticos y magicos de mujeres nomadas tibetanas
51 J Hertel (comp) Cuentos hindues
52 R Wilhelm (comp) Cuentos chinos I
53 R Wilhelm (comp) - Cuentos chinos II
54 E Zolla Las tres vias
55 M Eliade Ocultismo, brujeria y modas culturales
56 A K Coomaraswamy Hinduismo y budismo
57 M Eliade - Lo sagrado y lo profano
59 F Schuon Tesoros del budismo
60 A Kotler (comp) Lecturas budistas I
61 A Kotler (comp) Lecturas budistas II
62 Eliade Historia de las creencias y de las ideas religiosas I
64 Eliade Historia de las creencias y de las ideas religiosas II
65 Eliade Historia de las creencias y de las ideas religiosas III

Mircea Eliade

HISTORIA DE LAS CREENCIAS Y LAS IDEAS RELIGIOSAS

De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis

Volumen I



Titulo original *Histoire des croyances et des idees religieuses*
Vol 1 *De l'age de la pierre aux mysteres d'Eleusis*
Publicado en frances, en 1976, por Editions Payot, Paris

Traduccion de Jesus Valiente Malla

Cubierta de Julio Vivas

Primera edición en castellano en Editorial Cristiandad en 1978

ISBN: 84-493-0683-3
ISBN: 84-493-0686-8 (Obra completa)
Depósito legal: B. 10.447-1999

Impreso en A & M Grafic, S.L.,
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España- Printed in Spain

A Christinel,
mi esposa

Sumario

Siglas utilizadas 15
Prefacio 17

I *En el principio... Comportamiento mágico-religioso de los paleantrópidos* 23
1. *Orientatio*. Utensilios para hacer utensilios. La «domesticación» del fuego 23
2. La «opacidad» de los documentos prehistóricos 26
3. Significaciones simbólicas de las sepulturas . 30
4. La controversia en torno a los depósitos de osamentas 35
5. Las pinturas rupestres, ¿imágenes o símbolos? . 39
6. La presencia femenina 44
7. Ritos, símbolos y creencias entre los cazadores paleolíticos 47

II *La revolución de mayores consecuencias: el descubrimiento de la agricultura —Mesolítico y Neolítico—* 55
8. Un paraíso perdido 55
9. Trabajo, tecnología y mundos imaginarios . . 59
10. La herencia de los cazadores paleolíticos . . 62
11. «Domesticación» de las plantas alimenticias. Mitos del origen 64

12. La mujer y la vegetación. Espacio sagrado y renovación periódica del mundo 68
13. Religiones neolíticas del Cercano Oriente . . . 74
14. La construcción espiritual del Neolítico . . . 78
15. Contexto religioso de la metalurgia: mitología de la Edad del Hierro 83

III *Las religiones mesopotámicas* 89
16. «La historia empieza en Sumer...» 89
17. El hombre ante sus dioses 93
18. El primer mito del diluvio 96
19. El descenso a los infiernos: Inanna y Dumuzi . 98
20. La síntesis sumero-acádica 102
21. La creación del mundo 105
22. La sacralidad del soberano mesopotámico . 110
23. Guilgamesh en busca de la inmortalidad . . 114
24. El destino y los dioses 118

IV *Ideas religiosas y crisis políticas en el antiguo Egipto* . 123
25. El milagro inolvidable: la «primera vez» . . 123
26. Teogonías y cosmogonías 126
27. Responsabilidades de un dios encarnado . . 130
28. La ascensión del faraón al cielo 134
29. Osiris, el dios asesinado 137
30. La crisis: anarquía, desesperación y «democratización» de la vida de ultratumba . 141
31. Teología y política de la «solarización» . . . 145
32. Akhenatón o la reforma frustrada 149
33. Síntesis final: la asociación Ra-Osiris . . . 152

V *Megalitos, templos, centros cultuales: Occidente, Mediterráneo, valle del Indo* 159
34. La piedra y la banana 159
35. Centros cultuales y construcciones megalíticas 164
36. El «enigma de los megalitos» 166

37. Etnografía y prehistoria 169
38. Las primeras ciudades de la India 172
39. Concepciones religiosas protohistóricas y sus paralelos en el hinduismo 175
40. Creta: grutas sagradas, laberintos, diosas . . 178
41. Rasgos característicos de la religión minoica . 182
42. Continuidad de las estructuras religiosas prehelénicas 186

VI *Religiones hititas y cananeas* 191
43. Simbiosis anatólica y sincretismo hitita . . 191
44. El «dios que desaparece» 194
45. Vencer al Dragón 196
46. Kumarbi y la soberanía 198
47. Conflictos entre generaciones divinas . . . 201
48. Un panteón cananeo: Ugarit 203
49. Baal arrebata la soberanía y triunfa sobre el Dragón 207
50. El palacio de Baal 209
51. Baal se enfrenta a Môt: muerte y retorno a la vida 211
52. El mundo religioso cananeo 214

VII *«Cuando Israel era niño...»* 219
53. Los dos primeros capítulos del Génesis . . 219
54. El paraíso perdido. Caín y Abel 223
55. Antes y después del diluvio 226
56. La religión de los patriarcas 230
57. Abraham, «padre de la fe» 233
58. Moisés y la salida de Egipto 236
59. «Yo soy el que soy» 239
60. La religión bajo los Jueces: primera fase del sincretismo 244

VIII *La religión de los indoeuropeos. Los dioses védicos* . 249
61. Protohistoria de los indoeuropeos 249

62. El primer panteón y el vocabulario religioso común . . . 251
63. La ideología tripartita indoeuropea . . . 255
64. Los arios en la India . . . 259
65. Varuna, divinidad primordial: «devas» y «asuras» . . . 263
66. Varuna, rey universal y mago. «Rita» y «maya» . . . 265
67. Serpientes y dioses. Mitra, Aryaman, Aditi . . . 268
68. Indra, campeón y demiurgo . . . 270
69. Agni, sacerdote de los dioses. Fuego sacrificial, luz, inteligencia . . . 273
70. El dios Soma y la bebida de la inmortalidad . . . 276
71. Dos grandes dioses de la época védica: Rudra-Ṣiva y Visnú . . . 279

IX *La India antes de Gautama Buda: del sacrificio cósmico a la suprema identidad ātman-Brahman* . . . 283
72. Morfología de los rituales védicos . . . 283
73. Los sacrificios supremos: «aśvamedha» y «puruṣamedha» . . . 286
74. Estructura iniciática de los ritos: la consagración («dīkṣā») y la coronación del rey («rajasūya») . . . 289
75. Cosmogonía y metafísica . . . 292
76. La doctrina del sacrificio en los «Brāhmanas» . . . 297
77. Escatología: identificación con Prajapati mediante el sacrificio . . . 300
78. «Tapas»: técnica y dialéctica de la penitencia . . . 303
79. Ascetas y extáticos: «muni», «vrātya» . . . 307
80. Las Upanishads y la vocación de los «rishis»: ¿cómo liberarse de los «frutos» de las propias acciones? . . . 310
81. La identidad «ātman-Brahman» y la experiencia de la «luz interior» . . . 313
82. Las dos modalidades del Brahman y el misterio del «ātman» «cautivo» en la materia . . . 316

X *Zeus y la religión griega* . . . 321
83. Teogonía y luchas entre generaciones divinas . . . 321

84. Triunfo y soberanía de Zeus 324
85. El mito de las primeras razas. Prometeo y Pandora 328
86. Consecuencias del sacrificio primordial . . 332
87. El hombre y el destino. Significado del «gozo de vivir» 336

XI *Los olímpicos y los héroes* 341
88. El gran dios caído y el herrero divino: Poseidón y Hefesto 341
89. Apolo: las contradicciones reconciliadas . . 345
90. Oráculos y purificación 349
91. De la «visión» al conocimiento 351
92. Hermes, el «compañero del hombre» . . . 354
93. Las diosas. I: Hera y Artemis 356
94. Las diosas. II: Atenea y Afrodita 360
95. Los héroes 364

XII *Los Misterios de Eleusis* 373
96. El mito: Perséfone en los infiernos 373
97. Las iniciaciones: ceremonias públicas y ritos secretos 377
98. ¿Podemos conocer los Misterios? 380
99. «Secretos» y «Misterios» 384

XIII *Zaratustra y la religión irania* 389
100. Los enigmas 389
101. La vida de Zaratustra. Historia y mito . . . 393
102. ¿Éxtasis chamánico? 396
103. La revelación de Ahura Mazda: el hombre es libre para elegir el bien o el mal 398
104. La «transfiguración» del mundo 401
105. La religión de los Aqueménidas 407
106. El monarca iranio y la fiesta del Año Nuevo . 409
107. El problema de los magos. Los escitas . . . 411
108. Aspectos nuevos del mazdeísmo: el culto de Haoma 413

109. La exaltación del dios Mitra 415
110. Ahura Mazda y el sacrificio escatológico . . 417
111. El viaje del alma después de la muerte . . 420
112. La resurrección del cuerpo 423

XIV *La religión de Israel en la época de los reyes y de los profetas* 427
113. La monarquía: apogeo del sincretismo . . . 427
114. Yahvé y la criatura 430
115. Job, el justo puesto a prueba 432
116. El tiempo de los profetas 435
117. Amós el pastor; Oseas el desdeñado 439
118. Isaías: retornará un «resto de Israel» 442
119. La promesa hecha a Jeremías 444
120. La caída de Jerusalén. Misión de Ezequiel . . 446
121. Valoración religiosa del «terror de la historia» . 449

XV *Dioniso o la felicidad recuperada* 453
122. Epifanías y ocultamientos de un dios «nacido dos veces» 453
123. El arcaísmo de algunas fiestas públicas . . 457
124. Eurípides y la orgía dionisíaca 461
125. Cuando los griegos descubrieron la presencia del dios 466

Bibliografía crítica 473
Índice de nombres 607
Índice analítico 621

Siglas utilizadas

ANET — J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1950, 1955^{2}.
ArOr — *Archiv Orientální*, Praga.
ARW — *Archiv für Religionswissenschaft*, Friburgo/Leipzig.
BJRL — *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester.
BEFEO — *Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient*, Hanoi/París.
BSOAS — *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres.
CA — *Current Anthropology*, Chicago.
HJAS — *Harvard Journal of Asiatic Studies*.
HR — *History of Religions*, Chicago.
IIJ — *Indo-Iranian Journal*, La Haya.
JA — *Journal Asiatique*, París.
JAOS — *Journal of the American Oriental Society*, Baltimore.
JAS Bombay — *Journal of the Asiatic Society*, Bombay Branch.
JIES — *Journal of Indo-European Studies*, Montana.
JNES — *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.
JRAS — *Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres.
JSS — *Journal of Semitic Studies*, Manchester.
OLZ — *Orientalistische Literaturzeitung*, Berlín/Leipzig.
RB — *Revue Biblique*, París.

REG	*Revue des Études Grecques*, París.
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Estrasburgo.
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*, París.
SMSR	*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma.
VT	*Vetus Testamentum*, Leiden.
WsM	*Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart.

Prefacio

En historia de las religiones, *toda* manifestación de lo sagrado es importante. Todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado, y por ello mismo implica las nociones de *ser*, de *significación* y de *verdad*. Como ya dije en otra ocasión, «resulta difícil imaginar cómo podría funcionar el espíritu humano sin la convicción de que existe algo irreductiblemente *real* en el mundo, y es imposible imaginar cómo podría haberse manifestado la conciencia sin conferir una *significación* a los impulsos y a las experiencias del hombre. La conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. A través de la experiencia de lo sagrado ha podido captar el espíritu humano la diferencia entre lo que se manifiesta como real, fuerte y rico en significado, y todo lo demás que aparece desprovisto de esas cualidades, es decir, el fluir caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido» (*La nostalgie des Origines*, 1969, págs. 7 y sigs.). En una palabra: lo «sagrado» es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia. En los niveles más arcaicos de la cultura *el vivir del ser humano* es ya de por sí un *acto religioso*, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que poseen un valor sacramental. Dicho de otro modo: ser —o más bien hacerse— *hombre* significa ser «religioso» (ibíd., pág. 9).

En publicaciones anteriores, desde el *Tratado de historia de las religiones* (1949) hasta las *Religiones australianas* (1972), analicé la dialéctica de lo sagrado y su morfología. La presente obra fue concebida y elaborada desde una perspectiva distinta. Por una parte, estudio las manifestaciones de lo sagrado según un orden cronológico (pero no hay que confundir la «edad» de una concepción religiosa con la fecha del primer documento que la atestigua), por otra, y en la medida en que la documentación lo permitía, insisto en las crisis profundas y sobre todo en los *momentos creadores* de las diversas tradiciones. En resumen, he tratado de destacar las aportaciones capitales a la historia de las ideas y de las creencias religiosas.

Toda manifestación de lo sagrado es importante para la historia de las religiones, pero no deja de ser verdad que la estructura del dios Anu, por ejemplo, o la teogonia y la cosmogonía transmitidas por el *Enuma elish* o la saga de Guilgamesh revelan la creatividad y la originalidad religiosas de los mesopotámicos de manera más brillante que, pongamos por caso, los ritos apotropaicos contra Lamashtu o la mitología del dios Nusku. Muchas veces la importancia de una creación religiosa es puesta de manifiesto por las valoraciones ulteriores. Poseemos una mediocre información sobre los Misterios de Eleusis y sobre el orfismo más antiguo, pero la fascinación que ejercieron sobre las minorías europeas durante más de veinte siglos constituye un *hecho religioso* de la más alta significación, cuyas consecuencias aún no han sido suficientemente valoradas. Es cierto que la iniciación eleusina y los ritos secretos órficos, exaltados por ciertos autores tardíos, reflejan la gnosis mitologizante y el sincretismo greco-oriental, pero fue precisamente *esta* concepción de los Misterios y del orfismo la que influyó en el hermetismo medieval, el Renacimiento italiano, las concepciones «ocultistas» del siglo XVIII y el Romanticismo, sin contar con que han sido los Misterios y el Orfeo de los escritores, de los místicos y los teólogos alejandrinos los que han inspirado la poesía europea moderna desde Rilke hasta T. S. Eliot o Pierre Emmanuel.

Podrá discutirse la validez del criterio elegido para circunscribir las grandes aportaciones a la historia de las ideas religiosas, pero lo

cierto es que viene respaldado por la evolución de muchas religiones, pues las tradiciones religiosas llegan a renovarse gracias a las crisis profundas y a las creaciones que de ellas resultan. No tenemos más que recordar el caso de la India, en que la tensión y la desesperanza provocadas por la desvalorización religiosa del sacrificio brahmánico impulsaron una serie de brillantes creaciones (las Upanishads, la articulación de las técnicas del yoga, el mensaje de Gautama Buda, la devoción mística, etc.), cada una de las cuales constituye en realidad una solución distinta y audaz a la misma crisis (véanse caps. IX, XVII, XVIII y XIX).

Durante años he venido proyectando una obra reducida y concisa, que pudiera leerse en breves días, ya que una lectura seguida es el mejor medio para poner de relieve la *unidad fundamental* de los fenómenos religiosos y, a la vez, la inagotable *novedad* de sus expresiones. El lector de tal obra se encontraría ante los himnos védicos, los *Brāhmanas* y las Upanishads a las pocas horas de haber repasado las ideas y las creencias del Paleolítico, de Mesopotamia y de Egipto. Descubriría a Sankara, el tantrismo de Milarepa, el islam, las ideas de Joaquín de Fiore o Paracelso después de haber reflexionado la víspera sobre Zaratustra, Gautama Buda y el taoísmo, sobre los Misterios helenísticos, la aparición del cristianismo, el gnosticismo, la alquimia o la mitología del Grial. Conocería a los iluministas y a los románticos alemanes, Hegel, Max Müller, Freud, Jung y Bonhoeffer a las pocas horas de haber descubierto a Quetzalcoatl y Vinarocha, los doce Alvars y Gregorio Palamas, los primeros cabalistas, Avicena o Eisai.

Lástima que aún no haya sido escrito este libro breve y conciso. De momento me he resignado a la idea de ofrecer una obra en tres tomos, con la esperanza de reducirlo en su día a un volumen de unas cuatrocientas páginas. He preferido esta fórmula de compromiso sobre todo por dos razones: primera, me pareció conveniente citar un determinado número de textos importantes e insuficientemente conocidos; segunda, era mi deseo poner a disposición de los estudiantes unas bibliografías críticas cuidadosamente preparadas. En consecuencia, he limitado al máximo las notas a pie de página,

mientras que en la segunda parte del volumen he agrupado las bibliografías y la discusión de ciertos aspectos no tratados o sólo de manera muy somera evocados en el texto. De esta forma, la obra puede leerse de corrido y evitando las interrupciones que implica el análisis de las fuentes y la exposición del estado de las cuestiones. Los libros de síntesis o de divulgación suelen presentar al final de sus capítulos una lista de obras. La estructura de esta *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* exigía un aparato crítico más complejo. Por ello he dividido los capítulos en subsecciones encabezadas por una cifra y un subtítulo. El estudiante podrá consultar, en el curso de la lectura, el estado de las cuestiones y las bibliografías reunidas en la segunda parte de la obra. Para cada subsección he tratado de establecer lo esencial de la bibliografía crítica reciente, sin olvidar aquellos trabajos cuya orientación metodológica no comparto. Salvo raras excepciones, no he mencionado las aportaciones en lenguas escandinavas, eslavas o balcánicas. Para facilitar la lectura se han simplificado las transliteraciones de nombres y términos orientales.

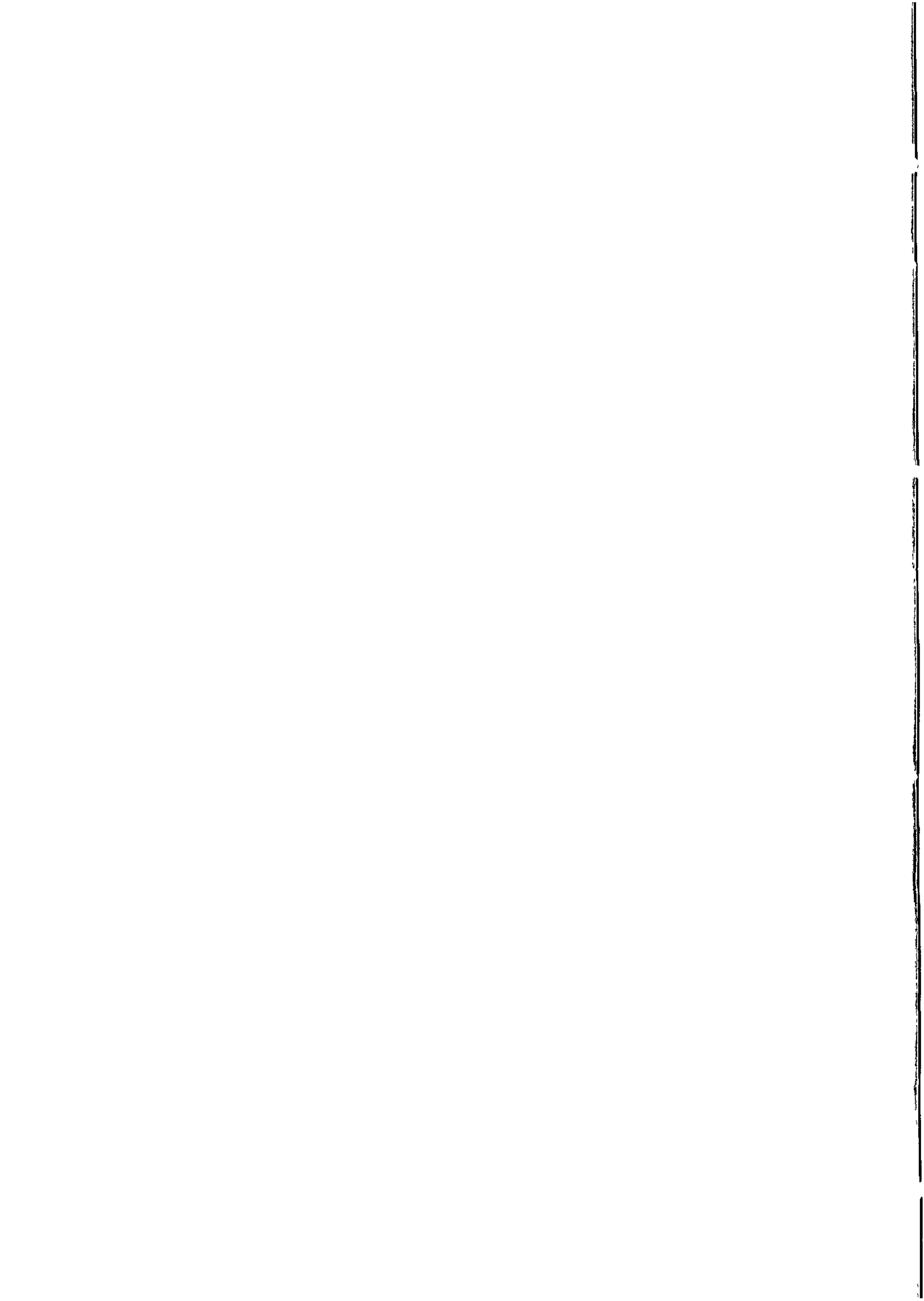
Con excepción de algunos capítulos, este libro recoge esencialmente los cursos de historia de las religiones que he dado, de 1933 a 1938, en la Universidad de Bucarest, en la École des Hautes Études en 1946 y 1948 y, a partir de 1956, en la Universidad de Chicago. Pertenezco a una clase de historiadores de las religiones que, independientemente de su «especialidad», se esfuerzan por mantenerse al corriente de los avances logrados en los terrenos contiguos y no dudan en informar a los estudiantes sobre los diversos problemas planteados por su disciplina. Estimo, en efecto, que todo estudio histórico implica cierta familiaridad con la historia universal. De ahí que ni la más rigurosa «especialización» dispense al sabio de la obligación en que está de situar sus investigaciones en la perspectiva de la historia universal. Comparto también la convicción de quienes piensan que el estudio de Dante o Shakespeare, de Dostoievski o de Proust, tiene una buena ilustración en el conocimiento de Kalidasa, de los *Nó* o del *Mono peregrino*. No se trata aquí de un pseudoenciclopedismo vacuo y en definitiva estéril. Lo que importa es no perder de

vista la unidad profunda e indivisible de la historia del espíritu humano.

La *conciencia* de esta unidad de la historia espiritual de la humanidad es un descubrimiento reciente, no del todo asimilado aún. En el último capítulo del tercer tomo se abordará su importancia para el futuro de nuestra disciplina. También en ese capítulo final, cuando analicemos las crisis provocadas por los maestros del reduccionismo —desde Marx y Nietzsche hasta Freud— y las aportaciones de la antropología, la historia de las religiones, la fenomenología y la nueva hermenéutica, tendremos ocasión de juzgar la única, aunque importante, creación religiosa del mundo occidental moderno. Se trata de la etapa última de la desacralización. Este proceso presenta un notable interés para el historiador de las religiones, pues viene a ilustrar el perfecto camuflaje de lo «sagrado»; más exactamente, su identificación con lo «profano».

En cincuenta años de trabajo he aprendido muchas cosas de mis maestros, de mis colegas y de los estudiantes. A todos ellos, los vivos y los muertos, guardo la más sincera gratitud. Doy las gracias a la señora Michel Fromentoux y a los señores Jean-Luc Benoziglio y Jean-Luc Pidoux-Payot por haberse tomado el trabajo de revisar el texto de este primer volumen. Lo mismo que todos mis restantes escritos a partir de 1950, este libro no hubiera podido concluirse felizmente sin la presencia, el afecto y la devoción de mi esposa. Con alegría y gratitud inscribo su nombre sobre la primera página de esta que será probablemente mi última aportación a una disciplina que nos es tan querida.

MIRCEA ELIADE
Universidad de Chicago,
septiembre de 1975



Capítulo I

En el principio... Comportamiento mágico-religioso de los paleantrópidos

1. *Orientatio*. Utensilios para hacer utensilios. La «domesticación» del fuego

A pesar de su importancia para la comprensión del fenómeno religioso, no nos vamos a ocupar aquí del problema de la «hominización». Baste recordar que la postura vertical indica que ya se ha superado la condición de los primates. La posición erguida sólo puede mantenerse en estado de vigilia. Precisamente gracias a la postura vertical puede organizarse el espacio conforme a una estructura inaccesible a los prehomínidos: en cuatro direcciones horizontales proyectadas a partir de un eje central de «arriba abajo». En otras palabras: el espacio queda organizado en torno al cuerpo humano, como extendiéndose por delante, por detrás, a derecha, a izquierda, por arriba y por abajo. A partir de esta experiencia original, la de sentirse «proyectado» en medio de una extensión aparentemente ilimitada, desconocida, amenazante, se elaboran los diferentes medios de *orientatio*, pues no se puede vivir por mucho tiempo en medio del vértigo provocado por la desorientación. Esta experiencia del espacio orientado en torno a un «centro» explica la importancia de las divisiones y particiones ejemplares de los territorios, las aglomeraciones y las viviendas, así como su simbolismo cósmico[1] (véase § 12).

1. Aunque ya no sea consciente de su valor «existencial», la experiencia del espacio orientado todavía es familiar al hombre de las sociedades modernas.

El empleo de utensilios nos revela tambien una diferencia igualmente decisiva con respecto al modo de existencia de los primates Los paleantropidos no solo se sirven de utensilios, sino que ademas son capaces de fabricarlos Es cierto que algunos simios emplean ciertos objetos como si se tratase de «utensilios» y hasta se conocen casos en que los preparan de algun modo Pero los paleantropidos producen algo mas «utensilios para hacer utensilios» Por lo demas, el empleo que de ellos hacen es mas complejo, tambien los conser van a su lado para utilizarlos mas tarde En pocas palabras, el empleo del utensilio no queda limitado a una situacion particular o a un momento especifico, como ocurre con los simios Por otra parte, conviene advertir que los utensilios no prolongan los organos del cuerpo Las piedras trabajadas mas antiguas que se conocen sirven para una funcion que no estaba prefigurada en la estructura del cuerpo humano, concretamente la de cortar (accion diferente de la de desgarrar con los dientes o raer con las unas) La extremada lentitud en el avance tecnologico no implica que la inteligencia se de sarrollara a un ritmo paralelo Sabido es que el extraordinario pro greso de la tecnologia en los dos ultimos siglos no se ha traducido en un desarrollo comparable de la inteligencia del hombre occidental Por otra parte, como se ha dicho, «toda innovacion implicaba un pe ligro de muerte colectivo» (Andre Varagnac) El inmovilismo tecno logico aseguraba la supervivencia de los paleantropidos

La «domesticacion» del fuego, es decir, la posibilidad de produ cirlo, conservarlo y transportarlo, senala, podriamos decir, la separa cion definitiva de los paleantropidos con respecto a sus predecesores zoologicos El mas antiguo «documento» que atestigua la utilizacion del fuego data de Chu-ku tien (600000 anos a C aproximadamente), pero es muy posible que la «domesticacion» se produjera mucho antes y en diversos lugares

Era necesario recordar estos hechos, ya conocidos, para no perder de vista, al leer los analisis que vendran a continuacion, que el

2 Vease Karl Narr «Approaches to the Social Life of Earliest Man» pags 605 y sigs

hombre prehistorico se comportaba ya como un ser dotado de inteligencia e imaginacion En cuanto a la actividad del subconsciente —suenos, ensonaciones, visiones, fabulaciones, etc — se supone que solo se diferenciaba por su intensidad y su amplitud de la que se desarrolla entre nuestros contemporaneos Pero es necesario entender los terminos *intensidad y amplitud* en su sentido mas fuerte y dramatico Porque el hombre es el resultado de una decision tomada «en el comienzo de los tiempos» la de matar para poder sobrevivir En efecto, los hominidos consiguen superar a sus «antepasados» haciendose carnivoros Durante unos dos millones de anos, los paleantropidos vivieron de la caza, los frutos, las raices, los moluscos, etc, recolectados por las mujeres y los ninos eran insuficientes para asegurar la supervivencia de la especie La caza determino la division del trabajo segun el sexo, reforzando de esta manera el proceso de «hominizacion», pues lo cierto es que tal diferencia no existe entre los carnivoros ni en el resto del mundo animal

Pero la persecucion incesante y la muerte de las piezas llegaron a establecer un sistema de relaciones *sui generis* entre el cazador y los animales diezmados Volveremos enseguida sobre este problema Recordemos por el momento que la «solidaridad mistica» entre el cazador y sus victimas se revela en el acto mismo de matar, la sangre que se derrama es en todo semejante a la del hombre En ultima instancia, la «solidaridad mistica» con la pieza abatida desvela el parentesco existente entre las sociedades humanas y el mundo animal Dar muerte a la fiera cazada o, mas tarde, al animal domesticado equivale a un «sacrificio» en el que las victimas son intercambiables [3] Precisemos que todas estas concepciones se han formado durante las ultimas fases del proceso de «hominizacion», y que todavia conservaran su vigencia —modificadas, revalorizadas, disfrazadas— milenios despues de la desaparicion de las civilizaciones paleoliticas

3 Esta idea extremadamente arcaica sobrevivia aun en el antiguo mundo mediterraneo No solo las victimas humanas eran sustituidas por animales (la costumbre esta universalmente difundida) sino que a veces se sacrificaban hombres en lugar de animales Vease Walter Burkert *Homo necans* pag 29 n 34

2. LA «OPACIDAD» DE LOS DOCUMENTOS PREHISTORICOS

Si consideramos a los paleantrópidos como «hombres completos», se sigue de ahí que poseían también cierto número de creencias y que practicaban determinados ritos. Pues, como ya hemos dicho, la experiencia de lo sagrado constituye un elemento más de la estructura de la conciencia. Dicho de otro modo: si nos planteamos la cuestión de la «religiosidad» o de la «falta de religiosidad» de los hombres prehistóricos, corresponde a los partidarios de la «falta de religiosidad» aportar pruebas en apoyo de su hipótesis. Es probable que la teoría de la «falta de religiosidad» de los paleantrópidos se impusiera en los tiempos del evolucionismo cuando se acababan de descubrir las analogías con los primates. Pero se trata de un malentendido, pues en este caso lo que cuenta no es la estructura anatomoosteológica de los paleantrópidos (semejante, es cierto, a la de los primates), sino sus *obras*, y éstas demuestran la actividad de una inteligencia que no podemos definir de otro modo que como «humana».

Pero si se admite ya que los paleantrópidos poseían una «religión», resulta difícil, por no decir prácticamente imposible, precisar su contenido. Sin embargo, los investigadores no se han rendido, pues existe cierto número de «documentos-testigo» sobre la vida de los paleantrópidos y queda la esperanza de que algún día será posible descifrar su significación religiosa. Es decir, que creemos en la posibilidad de que esos «documentos» constituyan un «lenguaje», del mismo modo que, gracias al genio de Freud, las creaciones del subconsciente, consideradas hasta entonces absurdas o deleznables —sueños, ensoñaciones, fantasmas, etc.— revelaron la existencia de un «lenguaje» extremadamente valioso para el conocimiento del hombre.

De hecho, los «documentos» son muy numerosos, pero «opacos» y poco variados: huesos humanos, especialmente cráneos, utensilios de piedra, pigmentos (en primer lugar el ocre rojo, o hematites) y diversos objetos hallados en las sepulturas. Únicamente a partir del Paleolítico reciente disponemos de grabados y pinturas rupestres, guijarros pintados y figurillas talladas en hueso o piedra. En algunos

casos —sepulturas y obras de arte—, y dentro de las limitaciones que examinaremos, existe cierta seguridad en cuanto a su intención «religiosa». Pero la mayor parte de los «documentos» anteriores al Auriñaciense (30000 a.C.), es decir, los utensilios, no revelan ningún dato aparte de su valor utilitario.

Pero, a pesar de todo, es inconcebible que esos utensilios no hayan estado cargados de una cierta sacralidad o hayan dejado de inspirar multitud de episodios mitológicos. Los primeros descubrimientos tecnológicos —la transformación de la piedra en instrumentos de ataque o defensa, el dominio del fuego— no sirvieron únicamente para asegurar la supervivencia y la evolución de la especie humana; también dieron origen a un universo de valores mítico-religiosos, incitaron y nutrieron la imaginación creadora. Basta para ello examinar el papel de los utensilios en la vida religiosa y en la mitología de los primitivos actuales que aún permanecen en la etapa de la caza y de la pesca. El valor mágico-religioso de un arma —en madera, piedra o metal— pervive aún en las poblaciones rurales europeas, y no sólo en su folclore. No nos ocuparemos aquí de las cratofanías y las hierofanías de la piedra, de las rocas o los guijarros; el lector encontrará ejemplos de todo ello en un capítulo de nuestro *Tratado de historia de las religiones.**

Fue especialmente el «dominio de la distancia», conseguido gracias al arma arrojadiza, el que suscitó innumerables creencias, mitos y leyendas. Recordemos las mitologías articuladas en torno a las lanzas que se clavan en la bóveda celeste y permiten la ascensión al cielo, o las flechas que vuelan a través de las nubes, atraviesan a los demonios o forman una cadena que llega hasta el cielo, etc. Es preciso tener en cuenta al menos algunas de estas creencias y mitologías de los utensilios, especialmente de las armas, para comprender mejor lo que las piedras talladas de los paleantrópidos *no pueden comunicarnos ya*. La «opacidad semántica» de estos documentos prehistóricos no es una singularidad. Todo documento, incluso contemporáneo,

* Cap. VI, «Las piedras sagradas: epifanías, signos y formas», pags. 253-278 (*N. del T.*).

resulta «espiritualmente opaco» mientras no se logre descifrarlo e integrarlo en un sistema de significaciones. Un utensilio, prehistórico o contemporáneo, sólo puede revelar su intencionalidad tecnológica, mientras que se nos escapa todo lo que quien lo produjo o lo tuvo pensó, sintió, soñó, imaginó y esperó en relación con él. Pero al menos hemos de tratar de «imaginarnos» los valores no materiales de los utensilios prehistóricos. En caso contrario, esa opacidad semántica podría llevarnos a formular una idea completamente errónea en relación con la historia de la cultura. Corremos el peligro, por ejemplo, de confundir la aparición de una creencia con la fecha en que la encontramos claramente atestiguada por vez primera.[4] Cuando ciertas tradiciones de la edad de los metales aluden a unos «secretos de oficio» en relación con la minería, la metalurgia y la fabricación de armas, sería imprudente creer que se trata de una invención sin precedentes, pues las tradiciones prolongan, al menos en parte, una herencia de la Edad de Piedra.

Durante unos dos millones de años los paleantrópidos vivieron principalmente de la caza, de la pesca y de la recolección. Pero los primeros indicios arqueológicos referentes al universo religioso de los cazadores paleolíticos se remontan al arte parietal francocantábrico (30000 a.C.). Por otra parte, si examinamos las creencias y los comportamientos religiosos de los pueblos cazadores contemporáneos, caeremos en la cuenta de la imposibilidad casi absoluta de *demostrar la existencia o la ausencia* de creencias semejantes entre los paleantrópidos. Los cazadores primitivos[5] consideran a los animales como semejantes a los hombres, pero dotados de poderes sobrenaturales; creen que el hombre puede transformarse en animal, y a la inversa; que las almas de los muertos pueden entrar en el cuerpo de los animales; finalmente, que existen relaciones misteriosas entre

4. Aplicado rigurosamente, este método daría como resultado fechar los cuentos germánicos en 1812-1822, fecha de su publicación por los hermanos Grimm.

5. Para simplificar, utilizaremos la exposición sistemática de J. Haeckel, «Jäger u. Jagdritten» en *Religion in Geschichte und Gegenwart* III (1959³), col. 511-513.

una persona y un animal individual (lo que antiguamente se llamaba nagualismo). En cuanto a los seres sobrenaturales atestiguados en las religiones de los cazadores, se distinguen los compañeros o «espíritus guardianes» teriomórficos, las divinidades del tipo del Ser Supremo-Señor de los animales, que protege a la vez a la pieza y al cazador, los espíritus de la selva y los espíritus de las distintas especies animales.

Por otra parte, hay algunos comportamientos religiosos que son específicos de las civilizaciones de cazadores: la muerte del animal constituye un rito, lo que implica la creencia de que el Señor de los animales vela para que el cazador mate tan sólo en la medida en que le es necesario para alimentarse, y que el alimento no se desperdicie; los huesos, especialmente el cráneo, tienen un considerable valor ritual (probablemente porque se cree que contienen el «alma» o la «vida» del animal y que el Señor de las fieras hará crecer una carne nueva en aquellos huesos). De ahí que se depositen el cráneo y los huesos largos en lugares elevados o en las ramas de los árboles; algunos pueblos tienen la costumbre de enviar el alma del animal muerto a su «patria espiritual» (véanse las «fiestas del oso» de los ainus y los gilyakos). Existe también la costumbre de ofrecer a los seres supremos un bocado de cada animal al que se ha dado muerte (pigmeos, negritos de Filipinas, etc.) o el cráneo y los huesos largos (samoyedos, etc.). En algunas poblaciones sudanesas se da la costumbre de que el joven cazador que acaba de abatir su primera pieza embadurne con la sangre de ésta las paredes de una caverna.

¿Cuántas de estas creencias y de estas ceremonias pueden ser identificadas a través de los documentos arqueológicos de que disponemos? Al menos, las ofrendas de los cráneos y de los huesos largos. Nunca se insistirá lo bastante en la riqueza y la complejidad de la ideología religiosa de los pueblos cazadores. Y en la imposibilidad casi total de afirmar o negar su existencia entre los paleantrópidos. Como se ha repetido ya tantas veces, las creencias y las ideas no son fosilizables. Algunos estudiosos han preferido, en consecuencia, abstenerse de decir nada sobre las ideas y las creencias de los paleantrópidos, en lugar de reconstruirlas a base de comparaciones con las

civilizaciones de los cazadores. Esta posición metodológica radical no deja de resultar peligrosa. Dejar en blanco una parte enorme de la historia del espíritu humano podría llevarnos a fomentar la idea de que durante todo ese tiempo la actividad del espíritu se limitaba a la conservación y la transmisión de la tecnología. Pero semejante opinión sería no sólo errónea, sino además nefasta para el conocimiento del hombre. El *Homo faber* era también *Homo ludens, sapiens* y *religiosus*. Puesto que no podemos reconstruir sus creencias y prácticas religiosas, debemos al menos señalar ciertas analogías susceptibles de esclarecerlas indirectamente.

3. Significaciones simbólicas de las sepulturas

Los «documentos» más antiguos y más numerosos son evidentemente los esqueletos. A partir del Musteriense (70000-50000 a.C.) puede hablarse con certeza de sepulturas. Pero han aparecido cráneos y mandíbulas inferiores en localidades mucho más antiguas, por ejemplo, en Chu-ku-tien (en un nivel datable hace 400.000-300.000 años); su presencia no ha dejado de plantear ciertos problemas. Puesto que no se trata de verdaderas sepulturas, la conservación de estos cráneos podría explicarse por razones religiosas. El abate Breuil y Wilhelm Schmidt han llamado la atención sobre la costumbre, atestiguada entre los australianos y otros pueblos primitivos,[6] de conservar los cráneos de los parientes muertos y de llevarlos consigo en sus desplazamientos. A pesar de su verosimilitud, esta hipótesis ha sido rechazada por la mayoría de los investigadores. Estos hechos se han interpretado también como pruebas de canibalismo ritual o profano. De este modo ha explicado A. C. Blanc la mutilación de un cráneo neanderthalense, hallado en una gruta del monte Circeo: el individuo habría sido abatido de un golpe que le habría roto la órbita derecha, a continuación de lo cual se habría agrandado el agujero occipital para extraerle el cerebro y comerlo ri-

6. J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, pags. 99 y sigs.

tualmente. Pero tampoco esta explicación ha sido aceptada unánimemente.[7]

La creencia en una vida más allá de la muerte parece estar demostrada, ya desde los tiempos más remotos, por el uso del ocre rojo, sustitutivo ritual de la sangre, y por ello mismo «símbolo» de la vida. La costumbre de espolvorear con ocre rojo los cadáveres está universalmente difundida, en el tiempo y en el espacio, desde Chu-ku-tien hasta las costas occidentales de Europa, en África hasta el Cabo de Buena Esperanza, en Australia, en Tasmania, en América hasta la Tierra de Fuego. En cuanto a la significación religiosa de las sepulturas, ha sido objeto de fuertes controversias. La inhumación de los muertos *debía* de tener una justificación, pero ¿cuál? Ante todo, es preciso no olvidar que «el abandono puro y simple del cadáver en una espesura, el desmembramiento, la costumbre de echarlo como pasto a las aves, la huida precipitada de la habitación dejando en ella el cadáver ... no significan la falta de creencias en una vida más allá de la muerte».[8] *A fortiori*, las sepulturas confirman la creencia en esa vida más allá de la muerte, pues de otra manera resultaría incomprensible la solicitud y el trabajo de enterrar el cuerpo. Esta supervivencia podría ser puramente «espiritual», es decir, concebida como una existencia ulterior del alma, creencia corroborada por la aparición de los difuntos en sueños. Pero ciertas sepulturas también pueden ser interpretadas como una precaución contra el eventual retorno del muerto; en estos casos, el cadáver aparece encogido y posiblemente se depositaba atado. Por otra parte, nada excluye que la posición replegada del cadáver, en vez de un miedo a los «cadáveres vivientes» (temor atestiguado en algunos pueblos), se deba, por el contrario, a una esperanza en su «renacimiento», pues se conocen numerosos casos de inhumación intencionada en posición fetal.

7. Leroi-Gourhan no cree que el hombre fuera cazado y comido *(Les religions de la préhistoire*, pág. 44). Maringer, que se negaba a admitir la antropofagia en Chu-ku-tien (*op. cit.*, pág. 57), rechaza igualmente la explicación de Blanc (ibíd., págs. 67 y sigs.). Véanse sin embargo, Müller-Karpe, *Altsteinzeit*, págs. 230 y sig., 240; M. K. Roper, «A Survey of evidence of intrahuman killing in the Pleistocene».

8. Leroi-Gourhan, pág. 54.

Entre los mejores ejemplos de sepulturas con significación mágico-religiosa citaremos las de Teshik Tash, en el Uzbekistán (un niño rodeado de una sarta de cuernos de cabras monteses); la de la Chapelle-aux-Saints, en Corrèze (en la fosa en que reposaba el cadaver aparecieron numerosos utensilios de sılex y trozos de ocre rojo);[9] la de la Ferrassie, en Dordoña (varias tumbas de túmulo con depósitos de utensilios de sílex). A éstas debemos añadir las diez sepulturas halladas en el cementerio de una gruta del monte Carmelo. Se discute todavía sobre la autenticidad y el significado de las ofrendas consistentes en alimentos y objetos depositados en las tumbas; el ejemplo más conocido es el del cráneo femenino de Mas-d'Azil, con dos ojos postizos, colocado sobre una mandíbula y una cornamenta de reno.[10]

En el Paleolítico superior parece generalizarse la práctica de la inhumación. Los cadáveres salpicados de polvo de ocre rojo son depositados en fosas en las que aparece también cierto número de objetos de adorno (conchas, colgantes, pendientes). Es probable que los craneos y otros restos óseos de animales hallados junto a las sepulturas sean restos de banquetes rituales, cuando no de ofrendas. Leroi-Gourhan opina que este «mobiliario funerario», es decir, los objetos personales de los difuntos, son «muy discutibles» (*op. cit.*, pág. 62). El problema es importante; la presencia de tales objetos implica no sólo la creencia en una vida personal mas allá de la tumba, sino también la certidumbre de que el difunto habría de proseguir su actividad es-

9. Los descubrimientos arqueologicos recientes han demostrado que se extraia hematites en una mina de Swazilandia hace 29.000 años, y hace 43.000 en Rodesia La extraccion de hematites en estas minas de Africa se prolongo durante milenios El descubrimiento de una explotacion semejante cerca del lago Baraton, en Hungria, fechada aproximadamente hacia el 24000 a.C, ilustra las posibilidades tecnologicas de los paleoliticos y la amplitud de sus comunicaciones. Vease R. A. Dart, «The antiquity of mining in South Africa» Tambien, del mismo autor, «The Birth of Symbology», pags. 21 y sigs.

10. Segun Leroi-Gourhan, se trata de un «monton de detritus culinarios sobre el que yacia una reliquia humana probablemente desechada y en todo caso desplazada» (pag. 57).

pecífica en el otro mundo. Ideas similares están perfectamente atestiguadas y en niveles distintos de cultura. De todos modos, el mismo autor reconoce la autenticidad de una tumba auriñaciense de la Liguria, en la que el cadáver aparece acompañado de cuatro de esos objetos misteriosos que han recibido el nombre de «bastones de mando» (*op. cit.*, pag. 63). Hay, por consiguiente, algunas tumbas al menos que indican de manera incuestionable la creencia en la continuidad de una actividad particular más allá de la muerte.[11]

En resumen, podemos concluir que las sepulturas confirman la creencia en la vida mas alla de la muerte (indicada ya por la utilización del ocre rojo) y aportan algunas precisiones complementarias: enterramientos orientados hacia el este, indicando la intención de solidarizar la suerte del alma con el curso del sol, cosa que implica la esperanza de un «renacimiento», es decir, en una existencia ulterior en el otro mundo, creencia en la continuidad de unas actividades específicas; existencia de un ritual funerario, indicada por los objetos de adorno personal y los restos del banquete.

Pero bastará analizar la inhumación tal como se practica en un pueblo arcaico de nuestros días para darnos cuenta de la riqueza y la profundidad de los simbolismos religiosos implicados en una ceremonia aparentemente tan simple. Reichel-Dolmatoff nos ha dado una descripcion detalladísima del sepelio de una muchacha realizado en 1966 por los indios kogis, tribu de lengua chibcha que habita en la Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia.[1] Una vez elegido el lugar para abrir la fosa, el chamán (*mama*) ejecuta una serie de gestos rituales y declara: «Ésta es la aldea de la muerte; ésta es la casa ritual de la muerte; éste es el útero. Voy a abrir la casa. La casa está cerrada, y yo voy a abrirla». Después de esto vuelve a anunciar: «La casa está abierta», y luego indica a los hombres el lugar donde

11 Se ha de señalar que otros investigadores estiman que el numero de los «documentos» autenticos hallados en las tumbas es muy superior.

12 C. Reichel-Dolmatoff, «Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta», *Razon y Fabula. Revista de la Universidad de los Andes*, 1 (1967), pags. 55 72.

han de cavar la fosa, retirándose a continuación. El cadáver de la muerta es envuelto en lienzo blanco, que cose el padre. Durante todo este tiempo, la madre y la abuela entonan una canción, casi sin palabras. En el fondo de la tumba se depositan piedrecillas verdes, conchas y el caparazón de un gasterópodo. El chamán trata a continuación de levantar el cuerpo, dando a entender que no puede hacerlo por ser éste muy pesado; hasta el noveno intento no lo consigue. El cadáver se deposita en la fosa con la cabeza hacia el este y luego «se cierra la casa», es decir, se rellena de tierra la fosa. Siguen otros movimientos rituales en torno a la tumba y finalmente todos se retiran. La ceremonia ha durado dos horas.

Como observa Reichel-Dolmatoff, un arqueólogo del futuro no encontrará al excavar la tumba más que un esqueleto con la cabeza orientada al este y algunas piedrecillas y conchas. Pero los ritos, y más aún la ideología religiosa implícita en ellos, no serán «recuperables» a partir de estos restos.[13] Pero incluso un observador extranjero contemporáneo que desconociese la religión de los kogis se quedaría sin entender nada del simbolismo que implica la ceremonia. Pues, como observa Reichel-Dolmatoff, se trata de la «verbalización» del cementerio como «aldea de la muerte» y «casa ritual de la muerte», y de la verbalización de la fosa como «casa» y «útero» (lo que explica la posición fetal del cadáver, recostado sobre el lado derecho), seguida de la verbalización de las ofrendas como «alimentos para la muerte» y del rito de la «apertura» y el «cierre» de la «casa-útero». La ceremonia termina con la purificación final mediante la circunvalación ritual.

Por otra parte, los kogis identifican el mundo —útero de la Madre Universal— con cada aldea, cada casa ceremonial, cada vivienda y cada tumba. Cuando el chamán trata de levantar nueve veces el cuerpo, está aludiendo a su retorno al estado fetal, recorriendo en sentido inverso los nueve meses de la gestación. Y como la tumba se asimila al mundo, las ofrendas funerarias reciben una significación

13. De hecho, apenas se conocía nada parecido antes de las observaciones de Reichel-Dolmatoff.

cósmica. Además, las ofrendas, «alimento para la muerte», tienen un sentido sexual (en los mitos, los sueños y las normas del matrimonio, el acto de «comer» simboliza entre los kogis el acto sexual) y, en consecuencia, constituyen una «simiente» que fecunda a la Madre. Las conchas están cargadas de un simbolismo muy complejo, que no es únicamente de carácter sexual, pues representan a los miembros vivos de la familia, mientras que el caparazón de gasterópodo simboliza al «esposo» de la muerta, pues si este objeto no estuviera en la tumba, la joven, apenas llegada al otro mundo, «exigirá un marido», lo que provocaría la muerte de un joven de la tribu...[14]

Interrumpiremos aquí el análisis del simbolismo religioso que entraña un enterramiento kogi. Pero importa subrayar que, *abordado únicamente al nivel arqueológico*, este simbolismo nos resultaría tan inaccesible como el de un enterramiento paleolítico. La modalidad específica de los documentos arqueológicos limita y empobrece el «mensaje» que son capaces de transmitirnos. Nunca se ha de perder de vista este hecho cuando nos enfrentemos con la pobreza y la opacidad de nuestras fuentes.

4. La controversia en torno a los depósitos de osamentas

Los depósitos de osamentas de osos de las cavernas descubiertos en los Alpes y regiones vecinas constituyen los «documentos» más numerosos, pero al mismo tiempo más controvertidos, referentes a las ideas religiosas de la última interglaciación. En la caverna de Drachenloch (Suiza) Emil Bächler encontró unos depósitos de osamentas, especialmente cráneos y huesos largos, que se hallaban colocados a lo largo de las paredes, en nichos naturales de la roca o en una especie de cajas formadas por piedras. De 1923 a 1925, Bächler exploró otra caverna, la de Wildenmannlisloch, en la que encontró numerosos cráneos de oso desprovistos de mandíbulas y con los

14. Esta costumbre está muy difundida y sobrevive aún en Europa oriental, donde los muertos jóvenes son unidos en «matrimonio» con un abeto.

huesos largos colocados entre ellos. Descubrimientos parecidos han sido realizados por otros prehistoriadores en diversas cavernas de los Alpes; las más importantes son la Drachenhoetli en Estiria y la Petershöhle en Franconia, donde K. Hoermann encontró varios cráneos de oso colocados en nichos situados a 1,20 metros del suelo. También K. Ehrenberg halló en el año 1950 en la Salzofenhöhle (Alpes austríacos) tres cráneos de oso alojados en nichos naturales de la pared y asociados a huesos largos, orientados de este a oeste.

Como estos depósitos parecían intencionales, los investigadores han tratado de descifrar su significado. A. Gahs los comparó con las ofrendas de primicias (*Primitialopfer*) que ciertas poblaciones árticas hacen al Ser Supremo. Estas ofrendas consistían precisamente en exponer sobre una plataforma el cráneo y los huesos largos de los animales abatidos; se ofrecían a la divinidad el cerebro y la médula del animal, es decir, las partes más apreciadas por el cazador. Esta interpretación ha sido aceptada, entre otros, por Wilhelm Schmidt y W. Koppers; para estos etnólogos era la prueba de que los cazadores de osos de las cavernas de la última interglaciación creían en un Ser Supremo o en un Señor de los animales. Otros autores han comparado estos depósitos de cráneos con el culto al oso tal como se practica, o ha sido al menos practicado hasta el siglo XIX, en el hemisferio norte; este culto implicaba la conservación del cráneo y de los huesos largos del oso abatido para que el Señor de los animales lo resucitara al año siguiente. Karl Meuli veía en esto tan sólo una forma particular de la «inhumación de los animales», que consideraba como el más antiguo rito relacionado con la caza. Para el investigador suizo, este rito ponía de relieve una relación directa entre el cazador y la pieza; el primero inhumaba los restos del animal para permitir su reencarnación. Ningún ser divino estaba implicado en ello.

Todas estas interpretaciones han sido puestas en duda por la crítica de un investigador de Basilea, F. E. Koby, que ve en muchos de estos «depósitos» de cráneos el resultado del azar o de los movimientos de los mismos osos al circular y escarbar entre las osamentas. Leroi-Gourhan se ha declarado completamente de acuerdo con esta crítica radical: los cráneos encerrados en «cajas» de piedra, agrupados

junto a las paredes o colocados en nichos y rodeados de huesos largos se explicarían por los hechos geológicos y por el comportamiento de los mismos osos (*op. cit.*, págs. 31 y sig.). Esta crítica de la intencionalidad de los «depósitos» parece convincente, sobre todo teniendo en cuenta que las primeras excavaciones de las cavernas dejaban mucho que desear. Sin embargo, resultaría sorprendente el hecho de que un mismo tipo de «depósito» apareciera en distintas cavernas y hasta en nichos situados a más de un metro de altura. Por otra parte, también Leroi-Gourhan reconocía que «en algunos casos es probable que interviniera la mano del hombre» (ibíd., pág. 31).

De cualquier manera, la interpretación de los depósitos como ofrendas a los seres supremos ha sido abandonada incluso por los seguidores de W. Schmidt y W. Koppers. En un reciente estudio sobre los sacrificios entre los paleantrópidos, Johannes Maringer ha llegado a las conclusiones siguientes: a) a nivel del Paleolítico antiguo (Torralba, Chu-ku-tien, Lehringen) no están atestiguados los *sacrificios*; b) los documentos del Paleolítico medio (Drachenloch, Petershöhle, etc.) se prestan a interpretaciones diversas, pero su carácter *religioso* (es decir, de sacrificios a los seres sobrenaturales) no es evidente; c) hasta el Paleolítico tardío (Willendorf, Meierdorf, Stellmoore, Montespan, etc.) no se puede hablar «con mayor o menor certeza» de sacrificios.[15]

Como era de esperar, el investigador se encuentra unas veces ante la *falta* de documentos irrefutables y otras ante la *opacidad semántica* de los documentos cuya autenticidad parece segura. La «actividad espiritual» de los paleantrópidos —al igual que la de los primitivos actuales— dejaba rastros muy frágiles. Por no poner más que un ejemplo, podemos evocar los argumentos de Koby o de Leroi-Gourhan contra su propia conclusión: los hechos geológicos y el comportamiento de los osos de las cavernas podrían bastar para explicar la *falta* de depósitos rituales. En cuanto a la *opacidad semántica* de los depósitos de osamentas cuya intencionalidad ritual está fuera de dudas, tenemos paralelos entre los cazadores árticos con-

15. J. Maringer, «Die Opfer der paläolithischen Menschen», pág. 271.

temporáneos. En sí mismo, el depósito no es más que la *expresión de una intencionalidad mágico-religiosa*; las significaciones específicas de este acto nos son accesibles gracias a las informaciones comunicadas por los miembros de las sociedades respectivas. De este modo se llega a saber en cada caso si los cráneos y los huesos largos representan ofrendas a un Ser Supremo o a un Señor de los animales, o, por el contrario, si se conservan únicamente con la esperanza de que podrán recubrirse de carne. Incluso esta última creencia es susceptible de varias interpretaciones: el animal «renace» gracias al Señor de los animales, al «alma» que reside en los huesos o, finalmente, gracias al hecho de que el cazador le ha proporcionado una «sepultura» (para evitar que los huesos sean destrozados por los perros).

Hay que tener siempre en cuenta la multiplicidad de las posibles interpretaciones de un documento cuya intencionalidad mágico-religiosa resulta verosímil. Pero, por otra parte, tampoco hay que olvidar que, independientemente de las diferencias que pueda haber entre los cazadores árticos y los paleolíticos, todos ellos comparten una misma economía y con mucha probabilidad la misma ideología religiosa específicas de las civilizaciones de la caza. En consecuencia, la comparación de los documentos prehistóricos con los hechos etnológicos está justificada.

Se ha propuesto interpretar en esta perspectiva el descubrimiento en Silesia de un cráneo fósil de un joven oso pardo, perteneciente a un nivel del Auriñaciense antiguo; mientras que los incisivos y los caninos habían sido serrados o limados, los molares se conservaban en excelente estado. W. Koppers ha recordado a este propósito la «fiesta del oso» que celebran los giliaks de la isla Sajalín y los ainus de la isla Yeso: antes de dar muerte al animal se le cortan los incisivos y los caninos con una especie de sierra, para que no pueda herir a los participantes en la ceremonia.[16] Como en el curso de la misma ceremonia los niños acribillan a flechazos al

16. Se trata de una ceremonia muy importante: el alma del oso es enviada como mensajero de los hombres ante la divinidad protectora, a fin de que asegure el éxito en futuras cacerías.

oso atado, se han interpretado en el mismo sentido ciertos grabados parietales de la caverna de Trois-Frères, en los que aparecen osos heridos con piedras y flechas mientras parecen vomitar una bocanada de sangre.[17] Pero otras escenas parecidas son susceptibles de interpretaciones diversas.

La importancia de una idea religiosa arcaica se confirma también por su capacidad para «sobrevivir» en épocas posteriores. Así, la creencia en que el animal puede renacer a partir de sus huesos aparece en un número considerable de culturas.[18] De ahí la prohibición de romper los huesos de los animales cuya carne se acaba de consumir. Es ésta una idea propia de las civilizaciones de cazadores y pastores, pero que ha sobrevivido en las religiones y las mitologías más complejas. Un ejemplo bien conocido es el de los machos cabríos de Tor, degollados y comidos por la tarde, pero resucitados por el dios a la mañana siguiente a partir de sus huesos.[19] Igualmente célebre es una visión de Ezequiel (37,1-8 y sigs.): el profeta se ve transportado a un valle lleno de osamentas, y, obedeciendo a la voz del Señor que así se lo ordena, les dice: «Huesos calcinados, escuchad la palabra del Señor. Esto dice el Señor a estos huesos: Yo os voy a infundir espíritu para que reviváis ... Hubo un terremoto y los huesos se ensamblaron, hueso con hueso. Vi que habían prendido en ellos los tendones, que habían criado carne y tenían la piel tensa».

5. Las pinturas rupestres, ¿imagenes o simbolos?

La exploración de las cavernas con pinturas parietales nos ha proporcionado los documentos figurativos más importantes y numerosos. Estos tesoros del arte paleolítico se hallan dispersos en un te-

17. Véase J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, págs. 122 y sig., y fig. 15.

18. Véase M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, 2.ª ed., págs. 139 y sigs., con las bibliografías citadas en las notas, especialmente Joseph Henninger, «Neure Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens», *passim*.

19. Véase *Gylfaginning*, cap. 26.

rritorio relativamente reducido, entre los Urales y el Atlántico. En Europa central y occidental, así como en Rusia, hasta el Don, han aparecido también diversos objetos de arte mobiliar. Pero el arte parietal se limita a España, Francia y el sur de Italia (con la excepción de una caverna con pinturas descubierta en el año 1961 en los Urales). Lo que más llama la atención en este conjunto es «la extraordinaria unidad de contenido artístico: el significado aparente de las imágenes no parece haber variado desde el año 30000 hasta el 9000 antes de nuestra era, permaneciendo idéntico lo mismo en Asturias que en el Don».[20] Según Leroi-Gourhan, se trata de la difusión por contacto de un mismo sistema ideológico, concretamente, el que caracteriza a la «religión de las cavernas» (ibíd., pág. 84).[21]

Teniendo en cuenta que estas pinturas aparecen en lugares alejados de la entrada, los investigadores coinciden en considerar estas cavernas como una especie de santuarios. Por otra parte, muchas de ellas eran inhabitables, mientras que las dificultades que presentaba el acceso a ellas reforzaba su carácter numinoso. Para llegar hasta las paredes pintadas era preciso recorrer centenares de metros, como en el caso de la caverna de Niaux o la de Trois-Frères. La gruta de Cabrerets forma un verdadero laberinto y son precisas varias horas para visitarla. En Lascaux se llega a la galería inferior, donde se encuentra una de las obras maestras del arte paleolítico, descendiendo por una escala de cuerdas a través de un pozo de 6,30 metros de profundidad. La intencionalidad de estas obras pintadas o grabadas parece fuera de toda duda. Para interpretarlas, la mayor parte de los investigadores recurre a los paralelos etnológicos. Cier-

20. Leroi-Gourhan, *Les religions de la prehistoire*, pag. 83.

21. El mismo autor ha establecido la cronologia y la morfologia del arte paleolitico, en el que distingue cinco periodos, empezando por la epoca prefigurativa (50000 a.C.), seguida de la epoca primitiva (30000 a.C.), en la que aparecen unas figuras fuertemente estilizadas; el periodo arcaico (aproximadamente de 20000 a 15000 a C.), caracterizado por una gran maestria tecnica; el periodo clasico (Magdaleniense, aproximadamente entre 15000 y 11000 a.C.), con un realismo muy avanzado en cuanto a las formas, para decaer en el periodo tardio (hacia el 10000 a.C).

tas comparaciones no resultaban convincentes, sobre todo cuando se intentaba «completar» el documento paleolítico para acentuar sus parecidos con un determinado paralelo etnográfico. Pero tales explicaciones imprudentes no comprometen sino a sus autores, nunca al método que pretendían utilizar.

Los osos, leones y otras bestias salvajes acribilladas de flechas o las figuras modeladas en arcilla de la caverna de Montespan, representando osos o leones atravesados por agujeros redondos y profundos, se han interpretado como otras tantas pruebas de la «magia de la caza».[22] La hipótesis es plausible, pero algunas de estas representaciones podrían interpretarse también en el sentido de una reactualización de una cacería primordial. Es igualmente probable que en las zonas más profundas de estos «santuarios» se celebrasen ciertos ritos previos quizá a las expediciones de caza o con motivo de lo que podríamos considerar como una ceremonia de «iniciación» de los adolescentes.[23] Una escena de la caverna de Trois-Frères ha sido interpretada como representación de un danzante disfrazado de bisonte, que al parecer toca un instrumento que podría ser una flauta. La interpretación parece convincente, pues en el arte paleolítico se conocen unas cincuenta y cinco figuras de seres humanos cubiertos de pieles y muchas veces en actitud de danzar.[24] Se trataría, por otra parte, de un comportamiento característico de los pueblos cazadores contemporáneos.

El abate Breuil ha hecho célebre al «Gran Mago» de la caverna de Trois-Frères, figura grabada sobre una pared, que mide unos 75 centímetros de alto. El dibujo de Breuil lo presenta con cabeza de ciervo provista de amplia cornamenta, pero con rostro de búho, ore-

22. Begouen y Casteret han reconstruido todo un ceremonial a partir del uso modelado en arcilla de Montespan; vease la critica en P. Grazoisi, *Paleolithic Art*, pag. 152; vease Peter J. Ucko y Andre Rosenfeld, *Arte paleolitico*, pags. 188 y sig.

23. Charet ha interpretado las huellas de pies humanos en la gruta del Tuc d'Aubert como una prueba de la iniciacion de los jovenes; la hipotesis ha sido aceptada por varios investigadores, pero Ucko y Rosenfeld la rechazan, *op cit.*, pags. 177 y sig.

24. Vease J. Maringer, *op. cit.*, pag. 153.

jas de lobo y barba de rebeco. Los brazos parecen terminar en zarpas de oso, y ostenta una larga cola de caballo. Sólo los miembros inferiores, el sexo y su posición de danzante indican que se trata de una figura humana. Pero las fotografías recientes no revelan todos los rasgos tan cuidadosamente descritos por Breuil.[25] Es posible que algunos pormenores hayan sufrido daños desde la época en que se descubrió este grabado (por ejemplo, la segunda cuerna), pero tampoco puede excluirse la hipótesis de que el abate Breuil ejecutara defectuosamente su croquis. Tal como aparece en las fotografías recientes, el «Gran Mago» resulta menos impresionante. Pero puede ser interpretado como un «Señor de los animales» o un hechicero que lo representa. Por lo demás, en una placa de pizarra procedente de Lourdes se aprecia, grabada, una figura de hombre envuelto en una piel de ciervo, con una cola de caballo y tocado de una cornamenta de ciervo.

Igualmente notable, y no menos controvertida, es la famosa composición recientemente aparecida en una galería inferior de la caverna de Lascaux, de acceso extremadamente difícil. Puede verse allí un bisonte herido que dirige sus cuernos hacia un hombre aparentemente muerto y caído en tierra; su arma, una especie de venablo provisto de un gancho, aparece apoyada contra el vientre del animal; junto al hombre (cuya cabeza termina en un pico) hay un pájaro posado sobre una pértiga. La escena ha sido generalmente interpretada como ilustración de un «accidente de caza». En 1950, Horst Kirchner propuso ver en ella una escena chamánica: el hombre no estaría muerto, sino en trance ante un bisonte sacrificado, mientras que su alma estaría viajando por el más allá. El pájaro posado sobre la pértiga, motivo específico del chamanismo siberiano, sería su espíritu protector. Según Kirchner, la «sesión chamánica» tendría por objeto lograr la comparecencia del chamán en éxtasis ante los dioses para pedirles una bendición, es decir, el éxito en la caza. El mismo autor estima que los misteriosos «bastones de mando» son en realidad palillos de tambor. Si se acepta esta interpreta-

25. Véase Ucko y Rosenfeld, fig. 89 y págs. 204, 206.

ción, ello significaría que los hechiceros paleolíticos utilizaban ya unos tambores semejantes a los de los chamanes siberianos.[26]

Se han puesto reparos a la explicación de Kirchner, y no nos consideramos competentes para zanjar esta cuestión. Sin embargo, parece segura la existencia de algún tipo de «chamanismo» durante la época paleolítica. Por una parte, el chamanismo domina aún en nuestros días la ideología religiosa de los pueblos pastores y de los cazadores. Por otra, la experiencia extática como tal y como fenómeno original es un rasgo constitutivo de la condición humana; no podemos imaginarnos una época en la que el hombre no soñara o no tuviera ensoñaciones, no cayera en «trance», esa pérdida de conciencia que se interpreta como un viaje del alma al más allá. Lo que se ha modificado y cambiado con las diversas formas de cultura y religión ha sido la interpretación de la experiencia extática y el valor que se le ha atribuido. Puesto que el universo de los paleolíticos estaba dominado por las relaciones de orden «místico» entre el hombre y el animal, no resulta difícil adivinar las funciones de un especialista del éxtasis.

También se han relacionado con el chamanismo los dibujos llamados «de rayos X», es decir, las representaciones en que aparecen como al trasluz el esqueleto y los órganos internos del animal. Estos dibujos, atestiguados en Francia durante el Magdaleniense (13000-6000 a.C.) y en Noruega entre 6000-2000 a.C., aparecen también en Siberia oriental, entre los esquimales, en América (entre los odjibwas, los pueblos, etc.), pero también en la India, en Malasia, en Nueva Guinea y en el noroeste de Australia.[27] Se trata de una manifestación artística propia de los pueblos cazadores, pero la ideología religiosa de que está impregnada pertenece al chamanismo. En efecto, el chamán es el único que, gracias a su visión sobrenatural, es ca-

26. H. Kirchner, «Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus», págs. 244 y sigs., 279 y sigs. Recordemos que se han encontrado palillos de tambor de hueso en la isla de Oleny, en el Mar de Barents, en un lugar fechado hacia el 500 a.C.; véase M. Eliade, *Le chamanisme*, pág. 391.

27. Andreas Lommel, *Shamanism: The beginnings of Art*, págs. 129 y sigs.

paz de «ver su propio esqueleto».[28] En otras palabras: es capaz de penetrar hasta la misma fuente de la vida animal, el elemento óseo. Que se trata de una experiencia fundamental en un determinado tipo de «mística» lo prueba, entre otros, el hecho de que esta visión se cultiva aún en el budismo tibetano.

6. La presencia femenina

El descubrimiento de figuras femeninas correspondientes al último período glaciar ha planteado una serie de problemas cuya discusión todavía prosigue. En cuanto a su difusión, están muy repartidas, desde el suroeste de Francia hasta el lago Baikal, en Siberia, y desde el norte de Italia hasta el Rin. Son estatuillas de 5 a 25 centímetros de altura, talladas en piedra, en marfil o en hueso. Se les ha dado, con poca propiedad, el nombre de «Venus»; las más famosas son las «Venus» de Lespuges, de Willendorf (Austria) y de Laussel (Dordoña).[29] Sin embargo, gracias ante todo a la precisión con que han sido llevadas a cabo las excavaciones, las piezas más instructivas son las halladas en Gagarino y Mezina, en Ucrania. Provienen de niveles de habitación, por lo que parecen estar relacionadas con una religiosidad doméstica. En Gagarino aparecieron junto a las paredes de un espacio habitado seis figurillas talladas en hueso de mamut. Están sumamente esculpidas, con un abdomen de proporciones exageradas y con la cabeza carente de rasgos. Las piezas halladas en Mezina presentan una fuerte estilización; algunas de ellas pueden ser interpretadas como formas femeninas reducidas a elementos geométricos (este tipo está atestiguado también en Europa central); otras representan, con mucha probabilidad, pájaros. Las figurillas están decoradas con diversos temas geométricos, la esvástica entre otros. Para explicar su posible función religiosa, Hančar ha recorda-

28. M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 65 y sigs.

29. Franz Hančar, «Zum Problem der Venusstatuetten im eurasiatischen Jungpaläolithikum», págs. 90 y sigs., 150 y sigs.

do que ciertas tribus cazadoras del Asia septentrional fabrican pequeñas esculturas antropomórficas en madera, llamadas *dzuli*. En las tribus en que los *dzuli* son femeninos, estas estatuillas representan a la abuela mítica de la que se supone que descienden todos los miembros de la tribu y que protege a las familias y las viviendas; al regreso de las grandes expediciones de caza se les obsequia con ofrendas de gachas y grasa.

Más significativo aún es el descubrimiento realizado por Gerasimov en Mal'ta, localidad de Siberia. Se trata de una «aldea» cuyas casas, de planta rectangular, estaban divididas en dos mitades, una, a la derecha, reservada a los hombres (sólo han aparecido objetos de uso masculino), mientras que la de la izquierda pertenecía a las mujeres; las estatuillas femeninas proceden exclusivamente de este sector. Sus homólogos en el sector masculino representaban pájaros, aunque algunos ejemplares han sido interpretados como falos.[30]

Es imposible precisar la función religiosa de estas figurillas. Se puede suponer que representan de algún modo la sacralidad femenina, y en consecuencia los poderes mágico-religiosos de las diosas. El «misterio» de la existencia femenina en su forma específica ha desempeñado un papel importante en diversas religiones, tanto primitivas como históricas. Ha sido mérito de Leroi-Gourhan poner de relieve la función capital de la polaridad masculino-femenino en el conjunto del arte paleolítico, es decir, en las pinturas y relieves rupestres, en las figurillas o plaquetas de piedra, demostrando además la unidad fundamental de este lenguaje simbólico, desde la región franco-cantábrica hasta Siberia. Sirviéndose del análisis topográfico y estadístico, Leroi-Gourhan ha llegado a la conclusión de que las *figuras* (formas, rostros, etc.) y los *signos* son intercambiables; por ejemplo, la figura del bisonte posee el mismo valor —«femenino»— que las «heridas» y otros signos geométricos. Ha observado a renglón seguido que existe una agrupación por parejas de los valores macho-hembra, por ejemplo, bisonte (femenino) y caballo (masculino).

30. M. M. Gerasimov, «Paleolithischeskaja stojanka Mal'ta», pag. 40; resumen de Karl Jettmar en *Les religions arctiques et finnoises*, pág. 292.

«Descifrada» a la luz de este simbolismo, la caverna aparece como un mundo organizado y cargado de significaciones.

Para Leroi-Gourhan no cabe duda alguna de que la caverna es un santuario, y que las plaquetas de piedra o las figurillas vienen a ser como «santuarios portátiles», con la misma estructura simbólica que las cavernas decoradas. Sin embargo, este autor admite que la síntesis por él reconstruida nada nos dice del *lenguaje* de la religión paleolítica. Su método le impide reconocer los «acontecimientos» evocados en ciertas pinturas rupestres. En la célebre escena de Lascaux, interpretada por otros autores como un accidente de caza o una escena chamánica, Leroi-Gourhan no ve más que un pájaro perteneciente a un determinado «grupo topográfico» que «equivale simbólicamente al hombre o al rinoceronte, que, además, aparecen contiguos en la misma pared» (*op. cit.*, pág. 148). Aparte de la agrupación por parejas de los símbolos dotados de valor sexual diferente (en que posiblemente se expresaría la importancia religiosa acordada a esta complementariedad), todo cuanto Leroi-Gourhan puede asegurar es que «las representaciones abarcan un sistema extremadamente complejo y rico, mucho más rico y mucho más complejo de lo que hasta ahora nos habíamos podido imaginar» (ibíd., pág. 151).

La teoría de Leroi-Gourhan ha sido objeto de críticas desde diversas posiciones. Se le ha reprochado en especial cierta inconsecuencia en su «lectura» de las figuras y los signos, así como el hecho de no haber relacionado los ritos que tenían por escenario las cavernas con el sistema simbólico que acababa de establecer.[31] En cualquier caso, la aportación de Leroi-Gourhan es importante, pues ha demostrado la unidad estilística e ideológica del arte paleolítico, a la vez que ha puesto de relieve la complementariedad de los valores religiosos ocultos bajo los signos «masculino» y «femenino». Un simbolismo análogo era la característica más acusada de la «aldea» de Mal'ta, con sus dos mitades perfectamente diferenciadas y destinadas a los dos sexos. Los sistemas que implican la complementa-

31. Véase Ucko y Rosenfeld, págs. 220, 195 y sigs. Críticas parecidas han sido formuladas por Henri Lhote.

riedad de los dos principios sexuales y cosmológicos abundan todavía en las sociedades primitivas, y también los habremos de advertir en las religiones arcaicas. Es probable que este sistema de complementariedad se invocara a la vez para organizar el mundo y para explicar el misterio de su creación y de su regeneración periódicas.

7. Ritos, simbolos y creencias entre los cazadores paleoliticos

Los descubrimientos recientes de la paleontología tienen en común el hecho de que hacen retroceder cada vez más lejos en el tiempo los «comienzos» del hombre y de la cultura. Resulta que el hombre y su actividad psicomental son más antiguos y complejos de lo que se pensaba hace algunos decenios. Recientemente, Alexander Marshak ha podido demostrar la existencia, en el Paleolítico superior, de un sistema simbólico de notaciones del tiempo, basado en la observación de las fases lunares. Estas notaciones, que el autor designa como *time-factored*, es decir, acumuladas sin interrupción a lo largo de un período muy prolongado, permiten suponer que ciertas ceremonias estacionales o periódicas se fijaban con mucha antelación, como ocurre en nuestros días entre los siberianos o los indios de Norteamérica. Este «sistema» de notación se ha mantenido durante más de 25.000 años, desde el Auriñaciense inicial hasta el Magdaleniense tardío. Según Marshak, la escritura, la aritmética y el calendario propiamente dicho, que aparecen en las primeras civilizaciones, se remiten probablemente al simbolismo que impregna el «sistema» de notación utilizado durante el Paleolítico.[32]

Aparte de lo que cada cual pueda pensar sobre la teoría de Marshak acerca del desarrollo de las civilizaciones, puede darse por sentado que unos 15.000 años antes del descubrimiento de la agri-

32. Véase Alexander Marshak, *The Roots of Civilization*, págs. 81 y sigs. Igualmente significativa es la capacidad de los paleolíticos para observar y reproducir las fases de la vida vegetal; véase Marshak, *op. cit.*, pags. 172 y sigs.; íd., «Le bâton de commandament de Montgaudier (Charente)», págs. 329 y sigs.

cultura ya se analizaba, se memorizaba y se utilizaba el ciclo lunar con fines practicos Se puede entender asi mucho mejor el cometido fundamental de la luna en las mitologias arcaicas y, sobre todo, el hecho de que el simbolismo lunar haya integrado en un unico «sis tema» realidades tan diversas como la mujer, las aguas, la vegeta cion, la serpiente, la fecundidad, la muerte, el «renacer», etc [33]

Analizando los meandros grabados en ciertos objetos o pintados sobre las paredes de las cavernas, Marshak saca la conclusion de que esos signos representan un «sistema», ya que muestran una su cesion y expresan una intencionalidad Esta estructura queda ya atestiguada en los dibujos grabados sobre un hueso exhumado en Pech de l'Aze (Dordona), y perteneciente a un nivel acheulense (aproximadamente hace 135 000 anos), es decir, unos 100 000 anos anterior a los meandros del Paleolitico superior Pero hay algo mas los meandros aparecen dibujados en torno a figuras de animales o sobre ellas, indicando que responden a un cierto ritual («acto indivi dual de participacion», como lo designa Marshak) Es dificil precisar su significacion, pero a partir de un determinado momento (por ejemplo, la figura de Petersfeld, Baden), los meandros aparecen en *running angles* y acompanados de peces En este caso es evidente el simbolismo acuatico Pero, segun el autor, no se trata simplemente de una «imagen» del agua, los innumerables trazos dejados por de dos y utensilios diversos denotan un «acto individual de participa cion» en el cual desempenarian cierto papel la mitologia o el simbo-lismo acuaticos [34]

Todos estos analisis confirman la *funcion ritual* de las figuras y los signos paleoliticos Parece hoy evidente que estas imagenes y es-tos simbolos se refieran a determinadas «historias», es decir, a acon tecimientos relacionados con las estaciones, los habitos de los ani-

33 Vease M Eliade *Tratado de historia de las religiones* I cap IV

34 A Marshak «The Meander as a System» El autor estima que no es posi ble explicar la tradic on de los meandros por la magia cinegetica o por el simbo lismo sexual El conjunto serpiente agua lluvia tempestad nube aparece en la Eu rasia neolitica en Australia en Africa y en las dos Americas

males salvajes, la sexualidad, la muerte, los poderes misteriosos de ciertos seres sobrenaturales y de determinados personajes («especialistas de lo sagrado») Podemos considerar las representaciones paleoliticas como una especie de codigo significativo a la vez del *valor simbolico* (magico religioso por consiguiente) de las imagenes y de su *funcion* en las ceremonias en que se hacia referencia a diversas *historias* Nunca llegaremos a conocer el contenido de tales «historias», pero los «sistemas» en que se enmarcan los distintos simbolos nos permiten al menos adivinar su importancia en las practicas magico religiosas de las gentes del Paleolitico, tanto mas cuanto que cierto numero de estos «sistemas» es compartido tambien por las sociedades de cazadores

Como ya hemos indicado (§ 4), tenemos la posibilidad de «reconstruir» ciertos aspectos de las religiones prehistoricas observando las creencias y los ritos especificos de los cazadores primitivos No se trata unicamente de «paralelos etnograficos», metodo que con mayor o menor exito ha sido aplicado por todos los investigadores, con excepcion de Leroi-Gourhan y Laming Emperair, sino que, habida cuenta de todas las diferencias que puede haber entre una cultura prehistorica y una cultura primitiva, se intenta circunscribir determinadas configuraciones fundamentales Hay, en efecto, cierto numero de civilizaciones arcaicas, basadas en la caza, la pesca y la recoleccion, que han sobrevivido hasta hace poco al margen de la ecumene (en la Tierra de Fuego, en Africa, entre los hotentotes y los bosquimanos, en la zona artica, en Australia, etc) o en las grandes selvas tropicales (los pigmeos bambuti, etc) A pesar de las influencias de las civilizaciones agricolas vecinas (al menos en ciertos casos), sus estructuras originales no se desarticularon hasta finales del siglo XIX Estas civilizaciones «detenidas» en una etapa semejante al

35 Ello ha dado pie a las criticas de Ucko *op cit* pags 140 y sigs Este autor despues de recordar ciertos casos en que la comparacion etnografica ha servido para ilustrar determinados aspectos de las sociedades prehistoricas (ibid pags 151 y sigs) presenta un analisis del arte rupestre paleolitico a la luz de los datos australianos y africanos (ibid pags 191 y sigs)

Paleolítico superior vienen a constituir en cierto sentido «fósiles vivientes».[36]

No se trata, ciertamente, de transponer a los hombres de la Edad de la Piedra antigua las prácticas religiosas y las mitologías de los «primitivos». Pero, como ya hemos observado, parece atestiguado en el Paleolítico el éxtasis de tipo chamánico. Ello implica, por una parte, la creencia en un «alma» capaz de abandonar el cuerpo y de viajar libremente por el mundo, y, por otra, la convicción de que durante ese viaje el alma puede reconocer a ciertos seres sobrehumanos y pedirles ayuda o bendiciones. El éxtasis chamánico implica además la posibilidad de «poseer» los cuerpos de los seres humanos, es decir, de penetrar en ellos, así como la de «ser poseído» por el alma de un muerto o de un animal, por un espíritu o un dios.

Otro ejemplo sería la separación de los sexos (véase § 6), que nos permite suponer la existencia de ritos secretos reservados a los hombres y que se celebrarían antes de emprender las expediciones cinegéticas. Ritos semejantes son practicados por los grupos de adultos análogos a las «sociedades de varones» (*Männerbünde*); los secretos son comunicados a los adolescentes en el curso de los ritos de iniciación. Algunos investigadores han creído encontrar pruebas de estas ceremonias de iniciación en la caverna de Montespan, pero esta interpretación ha sido controvertida. Sin embargo, el arcaísmo de los ritos de iniciación está fuera de duda. La analogía entre cierto número de ceremonias atestiguadas en los extremos de la ecúmene (Australia, América del Sur y del Norte)[37] atestigua la existencia de una tradición común desarrollada ya en el Paleolítico.

36. Recuérdese que este concepto de los «fósiles vivientes» ha sido utilizado con éxito en numerosas ramas de la biología, concretamente en espeleología. Las troglobías que pueblan actualmente las cavernas pertenecen a una fauna superada hace mucho tiempo. «Se trata de verdaderos fósiles vivientes que muchas veces representan etapas muy antiguas de la historia de la vida: terciaria o incluso secundaria» (Dr. Racovitza). Las cavernas conservan también una fauna arcaica, muy importante si se incluyen en ella los grupos zoomórficos primitivos *que no son fosilizables*.

37. Véase M. Eliade, *Naissances mystiques*, págs. 69 y sigs.

Por lo que se refiere a la «danza circular» de Montespan (independientemente de la interpretación que se dé a las huellas dejadas en el suelo arcilloso de la caverna por los pies de los jóvenes que lo pisaron por última vez), Curt Sachs no duda en afirmar que las gentes del Paleolítico conocieron esta coreografía ritual.[38] Por otra parte, la danza circular está muy difundida (en toda Eurasia, en Melanesia, entre los indios de California, etc.). La practican en todas partes los cazadores, unas veces para apaciguar el alma del animal abatido y otras para asegurar la multiplicación de las piezas de caza.[39] En ambos casos es evidente la continuidad con la ideología religiosa de los cazadores paleolíticos. Por lo demás, la «solidaridad mística» entre el grupo de los cazadores y el animal al que suelen abatir nos hace presumir la existencia de cierto número de «secretos del oficio» exclusivos de los hombres; son precisamente los «secretos» de este tipo lo que se comunica a los adolescentes a través de los ritos de iniciación.

La danza circular ilustra admirablemente la persistencia de ritos y creencias prehistóricos en las culturas arcaicas contemporáneas. Más adelante encontraremos otros ejemplos. Por ahora recordemos que ciertas pinturas rupestres del Hoggar y el Tassili han podido ser «descifradas» gracias a un mito iniciático de los pastores peules, mito comunicado por un letrado de Mali al africanista Germaine Dieterlen, que lo ha publicado.[40] Por su parte, H. von Sicard, en una monografía dedicada a Luwe y sus análogos onomásticos, ha llegado a la conclusión de que este dios africano representa la más antigua creencia religiosa de los cazadores euroafricanos, en una época que el investigador sueco fecha antes del 8000 a.C.[41]

En una palabra: parece posible afirmar que las poblaciones paleolíticas poseían cierto número de mitos, en primer lugar los mitos

38. Curt Sachs, *World History of the Dance*, 1937, págs. 124, 208.

39. Véase la rica documentación de Evel Gasparini, *Il Matriarcato Slavo*, pags. 667 y sigs.

40. G. Dieterlen, *Koumen*; véase Henri Lhote, «Les gravures et les peintures rupestres de Sahara», págs. 282 y sigs.

41. H. von Sicard, «Luwe und verwandte mysthische Gestalten», págs. 720 y sigs.

cosmogónicos y los mitos de origen (el origen del hombre, de la caza, de la muerte, etc.). Por poner tan sólo un ejemplo, un mito cosmogónico habla de las aguas primordiales y del Creador, antropomorfizado o bajo la forma de un animal acuático, que desciende al fondo del océano para sacar de allí la materia con que llevará a cabo la creación del mundo. La enorme difusión de esta cosmogonía y su estructura arcaica indican que se trata de una tradición heredada de la más antigua prehistoria.[42] También los mitos, las leyendas y los ritos relacionados con la ascensión al cielo y el «vuelo mágico» (las alas, las plumas de ave de presa, águila o halcón) están universalmente atestiguados en todos los continentes, desde Australia y América del Sur hasta las zonas árticas.[43] Pero estos mitos están íntimamente relacionados con ciertas experiencias oníricas y extáticas propias del chamanismo, y su arcaísmo es indudable.

Igualmente difundidos están los mitos y los símbolos del arco iris y de su réplica terrestre, el puente, medio por excelencia de comunicación con el otro mundo. También podemos suponer la existencia de un «sistema» cosmológico articulado a partir de la experiencia fundamental de un «centro del mundo» en torno al cual se organiza el espacio. Ya en 1914 había recogido W. Gaerte un gran número de signos e imágenes prehistóricos susceptibles de ser interpretados como montañas cosmicas, ombligos de la tierra y ríos paradigmáticos que sirven para estructurar el universo en cuatro direcciones.[44]

En cuanto a los mitos del origen de los animales y las relaciones religiosas entre el cazador, la pieza y el Señor de los animales, es probable que todos estos temas estén aludidos mediante un código cifrado en el repertorio iconográfico de las gentes del Paleolítico. Nos resulta igualmente difícil imaginarnos una sociedad de cazadores ca-

42 Vease el analisis comparativo de todas estas variantes en mi obra *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, pags. 81 130.

43 Vease M Eliade, *Mythes, rêves, et mysteres*, pags 163-164, id, *Le Chamanisme*, pags. 319 y sigs, 350 y sigs., 372 y sigs, y *Religions okustraliennes*, pags. 139 y sigs.

44. W Gaerte, «Kosmische Vorstellungen im Bilde prahistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Welstrome». Precisemos que la mayor parte de los ejemplos aducidos por Gaerte pertenece a las culturas prehistoricas mas recientes.

rente de mitos sobre el origen del fuego, sobre todo si tenemos en cuenta que la mayor parte de estos mitos pone en primer plano la actividad sexual. Finalmente, ha de tenerse siempre en cuenta la experiencia primaria de la sacralidad del cielo y de los fenómenos celestes y atmosféricos. Se trata de una de las raras experiencias en las que se revela espontáneamente la «trascendencia» y la majestad. Por otra parte, las ascensiones extáticas de los chamanes, el simbolismo del vuelo, la experiencia imaginaria de la altura en tanto que liberación de la pesantez contribuyen a consagrar el espacio celeste como origen y morada por excelencia de los seres sobrehumanos, dioses, espíritus, héroes civilizadores. Igualmente importantes y significativos son las «revelaciones» de la noche y de las tinieblas, de la muerte de un animal en el curso de la caza o de la muerte de un miembro de la familia, de las catástrofes cósmicas, de las crisis ocasionales de entusiasmo, de locura o de ferocidad homicida de los miembros de la tribu.

La valoración mágico-religiosa del lenguaje desempeña también un papel decisivo. Ya algunos gestos son capaces de evocar la epifanía de un poder sagrado o de un «misterio» cósmico. Es probable que los gestos de las figuras antropomórficas del arte prehistórico estuvieran cargadas no sólo de significación, sino también de poder. La significación religiosa de los «gestos-epifanía» era aún conocida en ciertas sociedades primitivas a finales del siglo XIX.[45] Con mayor razón hemos de pensar que la creatividad fonética debió de constituir una fuente inagotable de poderes mágico-religiosos. Incluso antes de la aparición del lenguaje articulado, la voz humana era capaz de transmitir informaciones, órdenes o deseos, pero también de suscitar todo un universo imaginario mediante explosiones sonoras y a

45. En algunas tribus australianas septentrionales, el rito principal de la iniciación de la muchacha consiste en presentarla solemnemente ante la comunidad. Se *demuestra* que ya es adulta, es decir, que está preparada para asumir el comportamiento propio de las mujeres. Pero demostrar algo ritualmente, trátese de un signo, un objeto o un animal, equivale a declarar una presencia sagrada, aclamar el misterio de una hierofanía, véase M. Eliade, *Religions australiennes*, pág. 120. Véanse otros ejemplos en *Naissances mystiques*, págs. 96 y sigs.

través de sus innovaciones fónicas. Baste recordar al respecto las creaciones fabulosas, paramitológicas y parapoéticas, pero también iconográficas, debidas a los chamanes mientras preparan su viaje extático, o relacionadas con la repetición de los *mantras* durante ciertas meditaciones yóguicas, que implican a la vez el ritmo de la respiración (*prânâyâma*) y la visualización de las «sílabas místicas».

A medida que iba alcanzando mayor perfección, el lenguaje aumentaba sus capacidades mágico-religiosas. La palabra, al ser pronunciada, desencadenaba una fuerza difícil, cuando no imposible, de anular. En las culturas primitivas y en las creencias populares sobreviven aún ideas parecidas, que aparecen igualmente en la función ritual de las fórmulas mágicas del panegírico, de la satira, de la execración y del anatema en las sociedades más evolucionadas. La experiencia exaltante de la palabra como fuerza mágico-religiosa ha conducido muchas veces a la certidumbre de que el lenguaje es capaz de asegurar los resultados obtenidos mediante la acción ritual.

Para concluir, hemos de tener igualmente en cuenta la diferencia existente entre los diversos tipos de personalidad. Un cazador se distinguía por sus hazañas o por su astucia, mientras que otro se caracterizaba por la frecuencia de sus trances extáticos. Estas diferencias caracteriológicas implican una cierta variedad en la valoración y en la interpretación de las experiencias religiosas. En resumidas cuentas, a pesar de que existían algunas ideas fundamentales comunes, la herencia religiosa del Paleolítico presenta ya una configuración sumamente compleja.

Capítulo II

La revolución de mayores consecuencias: el descubrimiento de la agricultura —Mesolítico y Neolítico—

8. Un paraiso perdido

El final de la época glaciar, ocurrido hacia el 8000 a.C., significó una alteración radical del clima y del paisaje; en consecuencia, cambiaron también la flora y la fauna de Europa al norte de los Alpes. El retroceso de los glaciares provocó la retirada de la fauna hacia las regiones septentrionales. El bosque fue sustituyendo gradualmente a las estepas árticas. Los cazadores siguieron en pos de sus presas, especialmente los rebaños de renos, pero la progresiva disminución de la caza les obligó a instalarse a orillas de los ríos y lagos o junto al litoral, donde vivían de la pesca. Las nuevas culturas que se desarrollaron durante los milenios siguientes han recibido la denominación de Mesolítico. En Europa occidental son claramente más pobres que las grandiosas creaciones del Paleolítico superior. Por el contrario, en el sureste asiático y especialmente en Palestina, el Mesolítico constituye un período capital, pues es la época de la domesticación de los primeros animales y de los comienzos de la agricultura.

Conocemos muy deficientemente las prácticas religiosas de los cazadores que siguieron el rastro de los rebaños de renos hasta el norte de Europa. En los depósitos de limo de un pantano de Stellmoor, cerca de Hamburgo, A. Rust encontró los restos de doce renos enteros que habían sido sumergidos después de haberles intro-

ducido piedras en la cavidad torácica o en el vientre. Rust y otros autores han interpretado este hecho como una ofrenda de primicias a una divinidad, probablemente el Señor de los animales. Pero H. Pohlhausen ha observado que los esquimales conservan sus provisiones de carne en las aguas heladas de los lagos y los ríos.[1] Sin embargo, como reconoce el mismo Pohlhausen, esta explicación empírica no excluye la intencionalidad religiosa de los depósitos. En efecto, el sacrificio por inmersión está ampliamente atestiguado en épocas diferentes y desde Europa septentrional hasta la India.[2]

El lago de Stellmoor era considerado probablemente «lugar sagrado» por los cazadores mesolíticos. Rust recogió en este yacimiento numerosos objetos: flechas de madera, utensilios de hueso, hachas talladas en cuerno de reno. Verosímilmente representan ofrendas, como ocurre en el caso de ciertos objetos de bronce, pertenecientes ya a la Edad del Hierro, hallados en algunos lagos y pantanos de Europa occidental. Es verdad que ambos grupos de objetos están separados por cinco milenios, pero también es indudable la continuidad de este tipo de prácticas religiosas. En la fuente llamada de San Salvador (bosque de Compiègne) han sido descubiertos sílex neolíticos (rotos intencionadamente para que sirvieran de exvotos), objetos de la época de los galos y otros ya galorromanos, medievales e incluso contemporáneos.[3] Hay que tener en cuenta igualmente el hecho de que, en algunos casos, la práctica se ha mantenido a pesar del influjo cultural de la Roma imperial y pese, sobre todo, a las prohibiciones de la Iglesia. Aparte de su interés intrínseco, este ejemplo posee un valor paradigmatico, pues ilustra admirablemente la continuidad de los «lugares sagrados» y de ciertas practicas religiosas.

1. A. Rust, *Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor*; H. Muller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte* I, pags. 224 y sigs., H. Pohlausen, «Zum Motiv der Rentierversenkung», pags. 988-989, J. Maringer, «Die Opfer der palaolitischen Menschen», pags. 266 y sigs.

2. Vease A. Closs, «Das Versenkungsopfer», *passim*.

3. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* I, pag. 235.

En la misma capa mesolítica de Stellmoor, Rust descubrió un poste de madera de pino con un craneo de reno colocado en la punta. Según Maringer, este poste cultural indica probablemente el lugar donde se celebrarían unos banquetes rituales, en los que se comería la carne de los renos, cuyas cabezas eran ofrecidas a un ser divino. No lejos de Ahrensburg-Hopfenbach, en una estación mesolítica fechada en el 10000 a.C., Rust extrajo del fondo del pantano un tronco de sauce de unos 3,50 metros de largo y toscamente esculpido, en el que podían distinguirse la cabeza, un cuello alargado y grandes trazos incisos que, según el autor, representaban los brazos. Este «ídolo» había sido hincado en el fondo del pantano, pero a su alrededor no aparecieron ni huesos ni objetos de otro tipo. Se trata verosímilmente de la imagen de un ser sobrenatural, si bien resulta imposible precisar su estructura.[4]

Junto a la pobreza de tan escasos documentos de los cazadores de renos, el arte rupestre del Levante español ofrece al historiador de las religiones un material considerable. La pintura rupestre naturalista del Paleolítico superior se trasformó allí en un arte geometrico rígido y formalista. Las paredes rocosas de Sierra Morena aparecen cubiertas de figuras teriomórficas y antropomórficas (especialmente de ciervos y cabras monteses) reducidas a unas pocas líneas, así como de signos diversos (franjas onduladas, círculos, puntos, soles). Hugo Obermeier ha demostrado que estas figuras antropomórficas están emparentadas con los guijarros pintados del Aziliense.[5] Teniendo en cuenta que esta civilización procede de España, las representaciones antropomorficas pintadas sobre las paredes rocosas y los guijarros azilienses han de tener una significación similar. Han sido explicadas como símbolos fálicos, como elementos de una escritura

4. A. Rust, *Die jungpalaolitischen Zeltanlangen von Ahrensburg*, pags. 141 y sigs., J. Maringer, «Die Opfer der palaolitischen Menschen», pags. 267 y sigs.; H Muller-Karpe, *Handbuch d. Vorgeschichte* II, pags. 496-497 (n.º 347) duda de que este objeto sea un «idolo».

5 Civilizacion de cazadores y pescadores asi llamada por la estacion de Mas d'Azil, caverna de las Pirineos franceses.

o como signos mágicos. Más convincente parece la comparación con los *churinga* australianos. Es sabido que estos objetos rituales, hechos de piedra la mayor parte de las veces y ornamentados con diversos temas geométricos, representan el cuerpo místico de los antepasados. Los *churinga* se guardan ocultos en cavernas o enterrados en ciertos lugares sagrados, y sólo se muestran a los más jóvenes después de su iniciación. Entre los arandas, el padre habla a su hijo en estos términos: «Éste es tu propio cuerpo, del que saliste por un nuevo nacimiento». O bien: «Éste es tu propio cuerpo, el antepasado que eras tú cuando, durante tu existencia anterior, peregrinabas. Luego descendiste a la caverna sagrada para reposar allí».[6]

En el caso de que los guijarros pintados de Mas d'Azil tuvieran, como parece probable, una función análoga a la de los *churinga*, resulta imposible saber si sus autores compartían con los australianos unas ideas parecidas. De lo que no se puede dudar es de la significación religiosa de los guijarros azilienses. En la caverna de Birsek, en Suiza, han aparecido 133 de estos guijarros pintados, rotos casi todos ellos. Parece plausible la idea de que fueran destruidos por un grupo enemigo o por unos ocupantes posteriores de la caverna. En ambos casos se intentaría anular la fuerza mágico-religiosa presente en tales objetos. Verosímilmente, los abrigos y los lugares adornados de pinturas rupestres del Levante español constituían lugares sagrados. En cuanto a los soles y las restantes figuras geométricas que acompañan a las figuraciones antropomórficas, su significación resulta aún muy misteriosa.[7]

No disponemos de ningún medio para precisar el origen y la evolución de la creencia en los antepasados durante la prehistoria. A juzgar por los paralelos etnográficos, este complejo religioso pue-

6. M. Eliade, *Religions australiennes*, 1972, págs. 100 y sigs. Según las creencias de los australianos, el antepasado existe simultáneamente en su «cuerpo místico» (la churinga) y en el hombre en el que se ha reencarnado. Hemos de añadir que además existe bajo tierra y bajo la forma de «espíritu niño» (ibíd, pág. 60).

7. Téngase en cuenta que los australianos, así como numerosas tribus suramericanas, creen que sus antepasados místicos se han metamorfoseado en astros o han ascendido al cielo para morar en el sol y en las estrellas.

de coexistir con la creencia en seres sobrenaturales o en el Señor de las fieras. No hay razón para pensar que la idea de los antepasados míticos era ajena al sistema religioso de las gentes del Paleolítico, ya que forma parte de la mitología de los orígenes —origen del mundo, origen de la caza, del hombre, de la muerte— característica de las civilizaciones de cazadores. Por otra parte, se trata de una idea religiosa universalmente difundida y muy fecunda desde el punto de vista mitológico, pues se ha mantenido en todas las religiones, incluso en las más complejas (con exclusión del budismo hinayana). Ocurre a veces que una idea religiosa arcaica se desarrolla con una frondosidad inesperada en ciertas épocas y a consecuencia de determinadas circunstancias particulares. Si bien es cierto que la idea del antepasado mítico y del culto a los antepasados domina el Mesolítico europeo, también es probable, como piensa Maringer (*op. cit.*, 183), que la importancia de este complejo religioso se explique por el recuerdo de la época glaciar, cuando los lejanos antepasados vivían en una especie de «paraíso de los cazadores». En efecto, los australianos estiman que sus antepasados vivieron en una edad de oro, en un paraíso terrestre en el que abundaba la caza y en el que eran prácticamente desconocidas las ideas del bien y del mal.[8] Ése es el mundo «paradisíaco» que los australianos se esfuerzan por reactualizar durante ciertas fiestas, cuando quedan en suspenso las leyes y las prohibiciones.

9. Trabajo, tecnología y mundos imaginarios

Como ya hemos dicho, en el Cercano Oriente, y sobre todo en Palestina, el Mesolítico es una época creadora, sin perder por ello su carácter de transición entre dos civilizaciones de signo distinto: la de la caza y la recolección y la basada en el cultivo de los cereales. En Palestina, los cazadores del Paleolítico superior parecen haber habitado en cavernas durante largos intervalos. Pero son, sobre todo, las

8. M. Eliade, *Religions australiennes*, pág. 57.

gentes portadoras de la cultura natufiense[9] las que optaron por una existencia netamente sedentaria. Vivian en cavernas y tambien en emplazamientos al aire libre (como en Einan, donde ha sido excavada una aldea formada por chozas circulares provistas de hogares). Los natufienses habian descubierto la importancia alimentaria de los cereales silvestres, que segaban con hoces de piedra y cuyos granos molian en morteros con ayuda de una maza.[10] Ello significo un gran paso adelante hacia la agricultura. Tambien la domesticacion de animales tuvo lugar durante el Mesolitico (si bien no se generalizaria hasta los comienzos del Neolitico). el carnero en Zawi Chemi-Shanidar, hacia el 8000 a C, la cabra en Jerico, Jordania, hacia el 7000 a.C, el cerdo hacia el 6500 a C, el perro en Stan Carr, Inglaterra, hacia el 7500 a.C.[11] Los resultados inmediatos de la domesticacion de las gramineas se manifiestan en el aumento de poblacion, fenomeno que caracterizo ya el Natufiense.

A diferencia del esquematismo geometrico caracteristico de los dibujos y las pinturas del Mesolitico europeo, el arte de los natufienses es naturalista, han aparecido pequeñas esculturas de animales y figurillas humanas, frecuentemente en actitudes eroticas.[12] El simbolismo sexual de las mazas esculpidas en forma de falo es tan evidente que no cabe dudar de su significacion magico-religiosa

Los dos tipos de sepultura natufiense —a) inhumacion del cuerpo entero, en posicion encorvada; b) enterramiento del craneo— eran co-

9 Termino derivado de Wady en Natuf donde se localizo por vez primera la presencia de esta poblacion mesolitica

10 Emmanuel Anati, *Palestine before the Hebrews* pags 49 y sigs , Muller Karpe *Handbuch* II, pags 245 y sigs R de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, pags 53 y sigs

11 Todos estos datos han sido obtenidos gracias a los analisis por radiocar bono Sobre la domesticacion animal, vease Muller Karpe, *op cit* II, pags 250 y sigs Recientemente ha sido descubierto en el valle del alto Nilo un complejo pre neolitico de alimentacion a base de cereales fechado hacia el 13000 a C Vease Fred Wendort S Rushdi y R Schild, «Egyptian Prehistory Some new Concepts», *Science* 169 (1970), pags 1 161 1 171

12 Vease, por ejemplo la figurilla encontrada en Ain Sakhri, vease Anati *op cit* pag 160 Tambien Jacques Cauvin, *Religions neolithiques* pags 21 y sigs

nocidas en el Paleolitico y siguieron empleandose durante el Neolitico Con respecto a los esqueletos exhumados en Einan,[13] se ha supuesto que con ocasion del enterramiento se sacrificaba una victima humana; pero se desconoce el significado del rito. Por lo que se refiere a los depositos de craneos, los documentos natufienses se han comparado con los depositos descubiertos en Offnet, Baviera, y en la cueva de Hohlestern, Wurttemberg: todos esos craneos pertenecen a individuos asesinados, quiza por cazadores de cabezas o por caníbales [14]

En ambos casos puede presumirse un acto magico-religioso, ya que se consideraba la cabeza (es decir, el cerebro) como sede del «alma» Los suenos y las experiencias extaticas y paraextaticas habian permitido reconocer mucho antes la existencia de un principio independiente del cuerpo, principio que las lenguas modernas designan con los terminos «alma», «espiritu», «soplo», «vida», «doble», etc. Este elemento «espiritual» (no se le puede llamar de otra manera, ya que se captaba como imagen, vision, «aparicion», etc.) estaba presente en todo el cuerpo, en cierto sentido constituia su «doble». Pero la localizacion del «alma» o del espiritu» en el cerebro tuvo consecuencias importantes. por una parte, se creyo que era posible asimilar el elemento «espiritual» de la victima comiendo su cerebro, por otra, el craneo, fuente de poder, paso a ser objeto de culto.

Ademas de la agricultura, durante el Mesolitico se realizaron otros inventos, los mas importantes fueron el arco y la manufactura de cuerdas, hilos, anzuelos y embarcaciones capaces de realizar largas travesias Al igual que las restantes invenciones anteriores (utensilios de piedra, diversos objetos tallados de hueso o asta de ciervo,

13 Una de las tumbas puede ser considerada como el mas antiguo monumento megalitico del mundo vease Anati, *op cit* pag 172 Sobre Einan, vease Muller Karpe, *op cit* II pag 349

14 Anati *op cit* pag 175, J Maringer *Los dioses de la Prehistoria* pags 181 y sigs Tambien Muller Karpe, *op cit* I, pags 239 y sigs

15 Y no solo para las creencias aceptadas durante la prehistoria Tambien los griegos localizaron el alma (y mas tarde, con Alcmeon de Crotona la esperma) en la cabeza Vease Onians *Origins of European Thought*, pags 107 108, 115 134 136, etc

vestidos y tiendas fabricados de piel, etc.), o las que se realizaron durante el Neolítico (la cerámica en primer lugar), todos estos descubrimientos dieron origen a otras tantas mitologías y fabulaciones paramitológicas y frecuentemente sirvieron de base a comportamientos rituales. El valor empírico de estos inventos es evidente. No lo es tanto *la importancia de la actividad plástica desencadenada por el contacto con las diversas modalidades de la materia.* Al trabajar con un sílex o un punzón primitivo, al juntar pieles de animal o planchas de madera, al preparar un anzuelo o una punta de flecha, al modelar una figurilla de arcilla, la imaginación encuentra analogías insospechadas entre los diversos niveles de la realidad; objetos y utensilios se cargan de innumerables simbolismos, el mundo del trabajo —el microuniverso que acapara la atención del artífice durante largas horas— se convierte en un centro misterioso y sagrado rico en significaciones.

El mundo imaginario creado y constantemente enriquecido por el contacto íntimo con la materia apenas es captado en las creaciones figurativas o geométricas de las distintas culturas prehistóricas. Pero nos resulta accesible en las experiencias de nuestra propia imaginación. Es ante todo esta continuidad al nivel de la actividad imaginativa la que nos permite «comprender» la existencia de los hombres que vivieron en épocas remotas. Pero, a diferencia del hombre de las sociedades modernas, el hombre prehistórico estaba dotado de una dimensión mitológica. Hay un número considerable de figuras sobrenaturales y de episodios mitológicos, con los que nos encontraremos en las tradiciones religiosas posteriores, que con toda probabilidad representan los «descubrimientos» de las Edades de la Piedra.

10. La herencia de los cazadores paleolíticos

Los progresos realizados durante el Mesolítico señalan el final de la unidad cultural de las poblaciones paleolíticas; al mismo tiempo desencadenan la variedad y las divergencias que en adelante se convertirán en característica principal de las distintas civilizaciones. Los

vestigios de las sociedades de los cazadores paleolíticos se van retirando a zonas marginales o de difícil acceso: el desierto, los grandes bosques, las montañas. Pero este proceso de alejamiento y aislamiento de las sociedades paleolíticas no implica la desaparición del comportamiento y la espiritualidad propios del cazador. La caza como medio de subsistencia se prolonga en las sociedades de agricultores. Es probable que un cierto número de cazadores, que se negaban a participar activamente en la economía de los cultivadores, fuera empleado como fuerza defensiva de las aldeas, primero contra las fieras salvajes que rondaban en torno a los establecimientos de los sedentarios y causaban estragos en los campos de cultivo, y más tarde contra las bandas de merodeadores. Es también probable que las primeras organizaciones militares se formaran a partir de estos grupos de cazadores-defensores de aldeas. Como veremos enseguida, los guerreros, los conquistadores y la aristocracia militar prolongan el simbolismo y la ideología del cazador modelo.

Por otra parte, los sacrificios cruentos, practicados tanto por los cultivadores como por los grupos del pastoreo, no hacen en última instancia más que repetir la muerte de las piezas por el cazador. Un comportamiento que durante uno o dos millones de años se había confundido prácticamente con el modo humano de la existencia (o al menos con su versión masculina) no podía ser abolido fácilmente.

Muchos milenios después del triunfo de la economía agrícola se hará sentir todavía en la historia el mundo ideológico del cazador primitivo. En efecto, las invasiones y las conquistas de los indoeuropeos y los turcomongoles se emprenderán bajo el signo del cazador por excelencia, el animal de presa. Los miembros de las cofradías militares (*Männerbünde*) indoeuropeas y los jinetes nómadas del Asia central se comportan con respecto a las poblaciones sedentarias, a las que atacan, como animales de presa, que cazan, dan muerte y devoran a los herbívoros de la estepa o al ganado de los establos. Numerosas tribus indoeuropeas y turcomongólicas tenían como epónimos a los animales de presa, especialmente el lobo, y se consideraban descendientes de un antepasado mítico teriomorfo. Las iniciaciones militares de los indoeuropeos implicaban una trans-

formación ritual en lobo: el guerrero ejemplar se apropiaba el comportamiento del animal de presa.

Por otra parte, la persecución y la muerte de una fiera se convierten en el modelo mítico de la conquista de un territorio (*Landnáma*) y de la fundación de un Estado.[16] Entre los asirios iranios y turcomongoles, las técnicas de la caza y las de la guerra se parecen tanto que llegan a confundirse. En todo el mundo eurasiático, desde la aparición de los asirios hasta la época moderna, la caza constituye a la vez la educación por excelencia y el deporte favorito de los soberanos y de las aristocracias militares. Entre tanto, el prestigio fabuloso de la existencia del cazador en relación con la de los cultivadores sedentarios se mantiene aún en buen número de poblaciones primitivas.[17] Los cientos de miles de años vividos en una especie de simbiosis mística con el mundo animal dejaron huellas indelebles. Y lo que es más, el éxtasis orgiástico es capaz de reactualizar el comportamiento religioso de los primeros paleohomínidos, cuando la caza se devoraba cruda, como ocurría en Grecia entre los adoradores de Dioniso (§ 124) o, todavía en el siglo xx, entre los aissauas de Marruecos.

11. «Domesticación» de las plantas alimenticias. Mitos del origen

Desde 1960 sabemos que el establecimiento de aldeas precedió a la invención de la agricultura. Lo que Gordon Childe llamó «revolución neolítica» se produjo gradualmente entre los años 9000 y 7000 a.C. Sabemos también que, contrariamente a lo que se creía hasta hace poco, el cultivo de las gramíneas y la domesticación de los animales son anteriores a la fabricación de la cerámica. La agri-

16. En África y en otros ámbitos, la «caza ritual» se practica con motivo de las iniciaciones y la proclamación de un nuevo jefe.

17. Un ejemplo característico: los desanas de Colombia se proclaman cazadores, a pesar de que un 75 % de sus alimentos procede de la pesca y de la horticultura, pero a su modo de ver sólo la vida del cazador es digna de vivirse.

cultura propiamente dicha, es decir, el cultivo de los cereales, se desarrolló en el sureste asiático y en la América Central. Los cultivos basados en la reproducción vegetativa de tubérculos, raíces y rizomas parecen tener su origen en las húmedas llanuras tropicales de América y del sureste asiático.

Aún no conocemos bien la relación entre los cultivos de cereales y de tubérculos. Algunos etnólogos se inclinan a considerar el primero como posterior al segundo; otros, por el contrario, estiman que representa una imitación pobre de la verdadera agricultura, que sería el cultivo de los cereales. Uno de los raros indicios precisos al respecto se debe a las excavaciones practicadas en America del Sur. En las llanuras de Rancho Peludo, Venezuela, y de Momil, Colombia, han aparecido vestigios de un cultivo de mandioca por debajo del nivel correspondiente al cultivo del maíz, lo que significa que el primero es anterior.[18] Recientemente ha aparecido una nueva prueba que lo confirma también en Tailandia: en una caverna (la «Gruta de los Fantasmas») se han exhumado guisantes cultivados, habas y raíces de plantas tropicales; el análisis por el método del radiocarbono arroja fechas en torno al año 9000 a.C.[19]

Es inútil insistir en la importancia del descubrimiento de la agricultura para la historia de la civilización. Al convertirse en *productor* de sus alimentos, el hombre tuvo que modificar su comportamiento ancestral. Ante todo hubo de perfeccionar su técnica para la medida del tiempo, descubierta ya durante el Paleolítico. Ya no bastaba asegurar la exactitud de algunas fechas futuras con ayuda de un calendario lunar rudimentario. En adelante, el cultivador no tenía más remedio que elaborar numerosos planes con mayor o menor anticipación al momento de ponerlos por obra, pues se veía obligado a realizar en un orden preciso una serie de actividades complejas con vistas a obtener un resultado lejano y, sobre todo al principio, jamás

18. David R. Harris, «Agricultural Systems, Ecosystems and the Origins of Agriculture», en *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, pag. 12.

19. William Solhein, «Relics from Two Diggings indicate Thais were the First Agrarians», *New York Times*, 12 de enero de 1970.

seguro: la cosecha. Por otra parte, el cultivo de las plantas imponía una distribución del trabajo orientada conforme a principios completamente distintos a los que habían regido anteriormente, pues la responsabilidad principal en cuanto a asegurar los medios de subsistencia recaía ahora sobre las mujeres.

No menos importantes fueron las consecuencias del descubrimiento de la agricultura para la historia religiosa de la humanidad. La domesticación de las plantas ocasionó una situación existencial antes inimaginable, y, en consecuencia, provocó unas creaciones y una inversión de valores que modificaron radicalmente el universo espiritual del hombre preneolítico. Analizaremos enseguida esta «revolución religiosa» inaugurada por el triunfo del cultivo de los cereales. De momento, recordemos los mitos que explican el origen de los dos tipos de agricultura. Conociendo la forma en que los agricultores explicaban la aparición de las plantas alimenticias se llega a conocer al mismo tiempo la justificación religiosa de sus comportamientos.

La mayoría de los mitos de los orígenes ha sido recogida entre poblaciones primitivas que practicaban el cultivo de los tubérculos o el de los cereales. En las culturas más evolucionadas, esos mitos resultan mucho más raros y con frecuencia han sufrido reinterpretaciones. Un tema muy difundido explica que los tubérculos y los árboles de frutos comestibles (el cocotero, el platanero, etc.) habrían nacido de una divinidad inmolada. El ejemplo más famoso procede de Ceram, una isla de Nueva Guinea: del cuerpo descuartizado y enterrado de una doncella semidivina, Hainuwele, brotaron plantas hasta entonces desconocidas, y en primer lugar los tubérculos. Este asesinato primordial cambió por completo la condición humana, pues en virtud del mismo se introdujeron la sexualidad y la muerte, las instituciones religiosas y sociales que aún permanecen en vigor. La muerte violenta de Hainuwele no es tan sólo una muerte «creadora», sino que además permite a la diosa estar siempre presente en la vida de los hombres y también en su muerte. Los hombres, al nutrirse de las plantas brotadas del cuerpo de la diosa, se nutren en realidad de la sustancia misma de la divinidad.

No vamos a insistir en la importancia de este mito de los orígenes para la vida religiosa y la cultura de los paleocultivadores. Baste decir que todas las actividades responsables (ceremonias de la pubertad, sacrificios de animales o sacrificios humanos, canibalismo, ceremonias funerarias, etc.) constituyen propiamente hablando una rememoración del asesinato primordial.[20] Es significativo que el cultivador relacione con un asesinato el trabajo, actividad pacífica por excelencia, que le asegura el subsistir; en las sociedades de cazadores, por el contrario, la responsabilidad de la matanza de animales se atribuye a *otro*, a un «extranjero». Se comprende la actitud del cazador: teme la venganza del animal abatido (más exactamente, de su «alma») o trata de justificarse ante el Señor de los animales. En cuanto a los paleocultivadores, el mito del asesinato primordial justifica con seguridad los ritos cruentos como el sacrificio humano y el canibalismo, pero resulta difícil precisar su contexto religioso inicial.

Un tema mítico análogo explica el origen de las plantas nutritivas —tubérculos y cereales— como excrecencias de la divinidad o de un antepasado mítico. Cuando los beneficiarios descubren la fuente, siempre renovada, de los alimentos, le dan muerte; pero, siguiendo sus propios consejos, despedazan el cuerpo y entierran los fragmentos, de los que más tarde brotan plantas nutritivas y otros elementos necesarios para la agricultura, como aperos agrícolas, gusanos de seda, etc.[21]

La significación de estos mitos es evidente: las plantas nutritivas son sagradas, puesto que proceden del cuerpo de una divinidad (pues sus excrecencias forman también parte de la sustancia divina). Al alimentarse, el hombre come, en última instancia, el cuerpo de un ser divino. *La planta nutritiva no está «dada» en el mundo*, como el animal. Es el resultado de un dramático acontecimiento primitivo, en este caso el *resultado de un asesinato*. Más adelante veremos las consecuencias de estas teologías en torno al alimento.

20. Véase M. Eliade, *Aspects du mythe*, págs. 132 y sigs.

21. Véase Atsuhiko Yoshida, «Les excrétions de la Déesse et l'origine de l'agriculture».

El etnólogo alemán A. E. Jensen estimaba que el mito de Hainuwele pertenece específicamente a los cultivadores de tubérculos. En cuanto a los mitos relativos al cultivo de los cereales, ponen en escena un robo primordial: los cereales existen, pero en el cielo, celosamente guardados por los dioses; un héroe civilizador sube al cielo, se apodera de algunos granos y los regala a los hombres. Jensen clasifica estas dos series de mitos como de «tipo Hainuwele» y de «tipo Prometeo», relacionándolos respectivamente con las civilizaciones de los paleocultivadores de tubérculos y de los agricultores propiamente dichos, que serían los cultivadores de cereales.[22] La distinción es ciertamente real. Sin embargo, por lo que se refiere a los dos tipos de mitos de los orígenes, es menos rígida de lo que pensaba Jensen, pues hay bastantes mitos que explican la aparición de los *cereales* a partir de un ser primordial inmolado. Añadamos a esto que en las religiones de los agricultores también se considera divino el origen de los cereales; el regalo de los cereales a los hombres se relaciona a menudo con una hierogamia entre el dios del cielo (o de la atmósfera) y la Tierra Madre, o con un drama mítico que implica la unión sexual, la muerte y la resurrección.

12. LA MUJER Y LA VEGETACION. ESPACIO SAGRADO Y RENOVACION PERIODICA DEL MUNDO

La primera, y seguramente la más importante consecuencia del descubrimiento de la agricultura, es que provoca una crisis de valores entre las gentes del Paleolítico: las relaciones de carácter religioso con el mundo animal son suplantadas por lo que podríamos designar como la *solidaridad mística entre el hombre y la vegetación*. Si los huesos y la sangre habían representado hasta entonces la esencia de la sacralidad de la vida, en adelante ésta tomará cuerpo en la esperma y la sangre. Por otra parte, la mujer y la sacralidad femeni-

22. Véase A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild eines frühen Kultur*, págs. 35 y sigs.; íd., *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, págs. 187 y sigs.

na pasan a primer plano. Teniendo en cuenta que las mujeres desempeñaron un cometido decisivo en la domesticación de las plantas, se convierten en propietarias de los campos cultivados, con lo que su posición social se refuerza y se crean unas instituciones características, como, por ejemplo, la matrilocación, por la que el marido queda obligado a vivir en la casa de su esposa.

La fertilidad de la tierra y la fecundidad de la mujer se solidarizan; en consecuencia, las mujeres se convierten en responsables de la abundancia de las cosechas, pues ellas son las que conocen el «misterio» de la creación. Se trata de un misterio religioso que rige el origen de la vida, el proceso de la alimentación y la muerte. El suelo fértil se asimila a la mujer. Más tarde, después del descubrimiento del arado, el trabajo agrícola se asimila al acto sexual.[23] Pero antes, durante siglos, la Tierra Madre paría sin ayuda alguna, por partenogénesis. El recuerdo de este misterio sobrevive incluso en la mitología olímpica (Hera concibe sin concurso viril y da a luz a Hefesto, a Ares) y se transparenta en numerosos mitos y creencias populares sobre los hombres que nacen de la tierra, el parto en el suelo, el gesto de depositar en tierra al recién nacido, etc.[24] El hombre, nacido de la tierra, retorna a su madre al morir. «Arrástrate hacia la tierra, tu madre», exclama el poeta védico (Rigveda, X, 18,10).

Ciertamente, la sacralidad femenina y maternal no era desconocida durante el Paleolítico (véase § 6), pero el descubrimiento de la agricultura reforzó sensiblemente su poder. La sacralidad de la vida sexual, y en primer lugar de la sexualidad femenina, se confunde con el enigma milagroso de la creación. La partenogénesis, el *hieros gamos* y la orgía ritual expresan, en planos distintos, el carácter religioso de la sexualidad. Un simbolismo complejo, de estructura antropocósmica, asocia la mujer y la sexualidad a los ritmos lunares, a la Tierra (asimilada a la matriz) y a lo que hemos de llamar el «misterio» de la vegetación. Un misterio que exige la «muerte» de la semilla para asegurarle un nuevo nacimiento aún más maravilloso por

23. Véanse ejemplos en mi *Tratado de historia de las religiones* II, págs. 29 y sigs.
24. Vease ibid., págs. 18 y sigs.; *Mythes, rêves et mysteres*, pags. 218 y sigs.

el hecho de que se traduce en una sorprendente multiplicación. La asimilación de la existencia humana a la vida vegetal se expresa mediante imágenes y metáforas tomadas del drama vegetal (la vida es como la flor del campo, etc.). Este conjunto de imágenes ha nutrido la poesía y la reflexión filosófica durante milenios y guarda aún toda su «verdad» para el hombre contemporáneo.

Todos estos valores religiosos, que son secuela de la invención de la agricultura, se fueron articulando progresivamente al correr del tiempo. Los hemos recordado ya desde este momento para poner de relieve el carácter específico de las creaciones mesolíticas y neolíticas. Continuamente nos tropezaremos con ideas religiosas, con mitologías y representaciones rituales solidarias del «misterio» de la vida vegetal. Porque la creatividad religiosa fue suscitada no *por el fenómeno empírico de la agricultura*, sino *por el misterio del nacimiento, de la muerte y del renacer* identificado en el ritmo de la vegetación. Las crisis que ponen en peligro la cosecha (inundaciones, sequías, etc.) se traducirán, para ser mejor entendidas, aceptadas y superadas, en dramas mitológicos. Estas mitologías y estas representaciones rituales que de ahí se derivan dominarán durante milenios el panorama de las civilizaciones del Cercano Oriente. El tema mítico de los dioses que mueren y resucitan se sitúa entre los más importantes. En algunos casos, estas representaciones arcaicas darán origen a nuevas creaciones religiosas (por ejemplo, Eleusis, los Misterios grecoorientales; véase § 96).

Las culturas agrícolas elaboran lo que podríamos llamar una *religión cósmica*, en la que la actividad religiosa se centra en torno al misterio central: *la renovación periódica del mundo*. Al igual que la existencia humana, los ritmos cósmicos se expresan en términos tomados de la vida vegetal. El misterio de la sacralidad cósmica se simboliza en el Árbol del Mundo. El universo se concibe como un organismo que ha de ser renovado periódicamente o, mejor dicho, todos los años. La «realidad absoluta», el rejuvenecimiento, la inmortalidad, se suponen accesibles a ciertos privilegios bajo la forma de un fruto o de una fuente que mana al pie de un árbol.[25] Se supo-

25. Véase *Tratado* II, págs. 48 y sigs.

ne que en el centro del mundo hay un Árbol cósmico que une las tres regiones cósmicas, pues hunde sus raíces en el infierno, mientras que con sus ramas toca el cielo.[26]

Si el mundo tiene que ser renovado periódicamente, habrá que reiterar ritualmente la cosmogonía cada vez que se celebre el Año Nuevo. Este complejo míticoritual está atestiguado en el Cercano Oriente y entre los indoiranios. Pero también lo encontramos entre las sociedades de cultivadores primitivos, que prolongan en cierto sentido las concepciones religiosas del Neolítico. La idea fundamental —renovación del mundo mediante la reiteración de la cosmogonía— es desde luego más antigua, preagrícola. La hallamos, con las inevitables variantes, entre los australianos y en numerosas tribus de América del Norte.[27] Entre los paleocultivadores y los agricultores, el complejo mítico-ritual del Año Nuevo implica el retorno de los muertos; en la Grecia clásica, entre los antiguos germanos y en Japón sobreviven ceremonias análogas.

La experiencia del tiempo cósmico, especialmente en el marco de los trabajos agrícolas, termina por imponer la idea del *tiempo circular* y del *ciclo cósmico*. El mundo y la existencia humana se valoran en términos de la vida vegetal, y de ahí que el ciclo cósmico se conciba como la repetición indefinida del mismo ritmo: nacimiento, muerte, renacer. En la India posvédica, esta concepción se formulará conforme a dos doctrinas solidarias: la de los ciclos (*yuga*) que se repiten hasta el infinito y la de la transmigración de las almas. Por otra parte, las ideas arcaicas articuladas en torno a la renovación periódica del mundo serán reasumidas, reinterpretadas e integradas en numerosos sistemas religiosos del Cercano Oriente. Las cosmologías, las escatologías y los mesianismos que dominarán durante dos mile-

26. Ésta es la expresión más frecuente del *axis mundi*, pero es probable que el simbolismo del eje cósmico sea anterior a las civilizaciones agrícolas o haya surgido independientemente de ellas, puesto que aparece en ciertas culturas árticas.

27. Véanse ejemplos en M. Eliade, *Aspects du mythe*, págs. 58 y sigs. Los australianos no conocen, propiamente hablando, una cosmogonía; en lugar de ésta tienen la «formación del mundo» por unos seres sobrehumanos, que equivale a su «creación»; véase *Religions australiennes*, págs. 55 y sigs.

nios el Oriente y el mundo mediterráneo hunden sus raíces en las concepciones del Neolítico.

Igual importancia han tenido las *valoraciones religiosas del espacio*, es decir, ante todo de la vivienda y de la aldea. Una existencia sedentaria organiza el «mundo» de manera muy distinta de como lo hace una vida nómada. Para el agricultor, el «mundo verdadero» es el espacio en que vive: la casa, la aldea, los campos de cultivo. El «centro del mundo» es el lugar consagrado por los ritos y las plegarias, pues de ese modo es como llega a establecerse la comunicación con los seres sobrehumanos. Ignoramos la significación religiosa que podían atribuir a sus casas y aldeas los neolíticos del Cercano Oriente. Lo único que sabemos es que, a partir de un determinado momento, construían altares y santuarios. Pero en China es posible reconstruir el simbolismo de la casa neolítica, pues hay continuidad o analogía con ciertos tipos de vivienda del norte de Asia y del Tibet. En la cultura neolítica del Yang-chao había unas pequeñas construcciones circulares (de unos 5 metros de diámetro), con postes para soportar la techumbre y alineados en torno a un hoyo central que servía de hogar. Es posible que la techumbre estuviera provista de un agujero por encima del hogar para la salida de humos. Esta vivienda tendría, en materiales duros, la misma estructura que la yurta de los mongoles de nuestros días.[28] Ahora bien, conocemos el simbolismo cósmico que se atribuye a la yurta y a las tiendas en las poblaciones norasiáticas: el cielo se concibe como una inmensa tienda sostenida por un poste central, el poste de la tienda y la abertura superior para la salida de humos se asimilan respectivamente al «Poste del Mundo» y al «Agujero del Cielo», la estrella polar;[29] también se da el nombre de «Ventana del Cielo» a la abertura. Los tibetanos designan la abertura del techo de sus casas con el nombre de «Fortuna del Cielo» o «Puerta del Cielo».

28. R. Stein, «Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient», pág. 168. Véase, ibid., otro tipo de habitación neolítica china, las construcciones cuadradas o rectangulares semisubterráneas y provistas de escaleras descendentes.

29. M. Eliade, *Le chamanisme*, pág. 213.

El simbolismo cosmológico de la vivienda está atestiguado en numerosas sociedades primitivas. De forma más o menos manifiesta, la vivienda es considerada una *imago mundi*. De ello encontramos ejemplos a todos los niveles culturales, y no hay razón para pensar que los primeros neolíticos del Cercano Oriente serían la excepción, sobre todo teniendo en cuenta que el simbolismo cosmológico de la construcción tendrá en aquella zona el desarrollo más rico. La separación de la vivienda en zonas reservadas a cada uno de los sexos (costumbre atestiguada ya en el Paleolítico; véase § 6) tenía probablemente una significación cosmológica. Las divisiones que aparecen en las aldeas de cultivadores corresponden en general a una dicotomía a la vez clasificadora y ritual: cielo y tierra, masculino y femenino, etc., pero también expresan la realidad de unos grupos ritualmente antagónicos. Como veremos en muchas ocasiones, los combates rituales entre dos grupos antagónicos desempeñan un papel importante, sobre todo en las representaciones del Año Nuevo. Lo mismo si se trata de la reiteración de un combate mítico, como ocurre en Mesopotamia (§ 22), que si se intenta simplemente representar el enfrentamiento de dos principios cosmogónicos (invierno/verano; día/noche; vida/muerte), la significación profunda es siempre la misma: el enfrentamiento, las justas, los combates despiertan, estimulan o aumentan las fuerzas creadoras de la vida.[30] Esta concepción biocosmológica, verosímilmente elaborada por los agricultores neolíticos, conocerá al correr del tiempo numerosas reinterpretaciones y hasta deformaciones. Resulta difícil reconocerla, por ejemplo, en ciertos tipos de dualismo religioso.

No pretendemos haber enumerado todas las creaciones religiosas suscitadas por el descubrimiento de la agricultura. Nos ha bastado poner de manifiesto la fuente común, en el Neolítico, de algunas ideas que conocerán su pleno desarrollo a veces milenios más tarde. Hemos de añadir a esto que la difusión de la religiosidad de estructura agraria tuvo como resultado, a pesar de innumerables variacio-

30. Véase M. Eliade, «Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités», en *Nostalgie des origines*, págs. 249-336, especialmente 315 y sigs.

nes e innovaciones, la constitución de cierta unidad fundamental que todavía hoy hace que parezcan próximas entre sí unas sociedades rurales tan distantes unas de otras como las del Mediterráneo, la India o China.

13. Religiones neolíticas del Cercano Oriente

Podríamos decir que desde el Neolítico hasta la Edad del Hierro la historia de las ideas religiosas se confunde con la historia de la civilización. Cada descubrimiento tecnológico, cada innovación económica y social «se duplica», al parecer, en una significación y una valoración religiosas. Cuando en las páginas siguientes evoquemos ciertas innovaciones neolíticas, habremos de tener siempre en cuenta su «eco» religioso. Sin embargo, para no interrumpir demasiadas veces el hilo de la exposición, no siempre lo pondremos de relieve.

Así, por ejemplo, todos los aspectos de la cultura de Jericó merecerían un comentario religioso. Jericó es posiblemente la ciudad más antigua del mundo (*c.* 6850, 6770 a.C.),[31] aunque aún no se conocía en ella la cerámica. Sin embargo, las fortificaciones, la maciza torre y los amplios edificios públicos —uno de los cuales al menos parece haber sido construido para la celebración de ceremonias rituales— manifiestan una integración social y una organización económica que preludian las futuras ciudades-Estado de Mesopotamia. Garstang y Kathleen Kenyon han exhumado numerosas construcciones de una estructura poco corriente, a las que han designado como «templos» y «capillas familiares». Entre los documentos claramente religiosos, dos estatuillas femeninas y algunas otras que representan animales indican un culto de la fecundidad. Algunos autores han atribuido una significación especial a los restos de tres figuras modeladas en ye-

31. K. M. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa*, págs. 32 y sigs. La expresión «primera ciudad del mundo» ha sido criticada por Childe y R. J. Braidwood. Según Kathleen Kenyon, los primeros natufienses habían construido, cerca de una gran fuente, un santuario, que habría sido incendiado antes del 7800 a.C.

so, descubiertas por Garstang en los años treinta, y que representan a un varón con barba, una mujer y un niño. Los ojos están indicados por conchas. Garstang creyó poder identificar en estos restos la más antigua tríada divina conocida, que implicaría una mitología análoga a las que más tarde predominarán en el Cercano Oriente. Pero esta interpretación es todavía objeto de controversias.[32]

Los muertos eran enterrados bajo los pavimentos de las viviendas. Algunos craneos descubiertos por Kathleen Kenyon[33] presentan una singular preparación: las partes inferiores han sido modeladas en yeso y los ojos aparecen indicados mediante conchas, hasta el punto de que han sido comparados con verdaderos retratos. Se trata con seguridad de un culto al cráneo.[34] Pero al mismo tiempo se diría que había también la intención de conservar los restos del difunto.

También hay documentos sobre el culto a los cráneos en Tell Ramad (Siria, cerca de Damasco), donde las excavaciones han exhumado calaveras con la frente pintada de rojo y los rasgos faciales sobremodelados.[35] También en Siria (Tell Ramad y Biblos), y más exactamente en niveles fechados en el quinto milenio, han aparecido algunas figurillas antropomórficas modeladas en arcilla. La descubierta en Biblos aparece bisexuada.[36] Otras estatuillas femeninas aparecidas en Palestina y fechadas hacia el 4500 a.C. presentan a la Diosa Madre bajo un aspecto terrorífico y demoníaco.[37]

32. Vease Anati, *Palestine before the Hebrews*, pag. 256, que acepta la interpretacion de Garstang. En contra, J. Cauvin, *Religions neolithiques de Syro-Palestina*, pag. 51.

33. K. Kenyon, *Arqueologia en Tierra Santa*, pags. 45 y sigs.

34. K. Kenyon, *Digging up Jericho*, pags. 53 y sigs., 84 y sigs. Vease tambien Muller-Karpe, *Handbuch* II, pags. 380-381; J. Cauvin, *op. cit.*, pags. 44 y sigs.

35. Excavaciones de Contenson, resumidas por J. Cauvin, *op. cit*, pags. 59 y sigs. y fig. 18.

36. Excavaciones de Contenson (Tell Ramad) y Dunand (Biblos) resumidas por Cauvin, *op. cit.*, pags. 79 y sigs. y figs 26 y 28.

37. Veanse las figurillas halladas en Munhata, Tel-Aviv y Shaar-Ha-Golan, reproducidas por Cauvin, figs. 29-30.

Parece, por tanto, que el culto a la fecundidad y el culto a los muertos están íntimamente relacionados. En efecto, las culturas de Hacilar y Chatal Hüyük (7000 a.C.), en Anatolia, que precedieron a la cultura precerámica de Jericó y probablemente influyeron en ella, indican la existencia de creencias similares. El culto a los cráneos está ampliamente documentado en Hacilar. En Chatal Hüyük aparecen los esqueletos enterrados bajo los pavimentos de las viviendas y acompañados de ofrendas funerarias: alhajas, piedras semipreciosas, armas, tejidos, recipientes de madera, etc.[38] En los cuarenta santuarios excavados hasta 1965 han aparecido numerosas figurillas de piedra y arcilla. La principal divinidad es la diosa, presentada bajo tres aspectos: mujer joven, madre dando a luz a un niño (o a un toro) y anciana (acompañada muchas veces de un ave de presa). La divinidad masculina aparece bajo la forma de un muchacho o un adolescente, hijo o amante de la diosa, y de un varón con barba, ocasionalmente a lomos de un animal sagrado, el toro. Es sorprendente la variedad de pinturas que aparecen sobre las paredes; no hay dos santuarios que se parezcan. Los relieves que representan a la diosa, a veces de dos metros de anchura, modelados en yeso, en madera o en arcilla, así como las cabezas de toro —epifanía del dios— se fijaban a los muros. Faltan las referencias sexuales, pero frecuentemente se combinan los pechos femeninos y el cuerno del toro, símbolos de la vida. Un santuario (fechado aproximadamente en el 6200 a.C.) contenía cuatro cráneos humanos colocados bajo otras tantas cabezas de toro fijas en los muros. Uno de los muros aparece decorado con pinturas que representan buitres con piernas humanas y atacando a unas figuras decapitadas, también humanas. Se trata con seguridad de un importante complejo mítico-ritual, pero su significación permanece oculta para nosotros.

En Hacilar, y en un nivel fechado en el 5700 a.C., la diosa aparece sentada sobre un leopardo o en pie y sujetando una cría del mismo animal, pero hay también representaciones que la muestran

38. James Mellaart, *Catal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia*, págs. 60 y sigs.; íd., *Earliest Civilizations of the Near East*, págs. 87 y sigs.

sola, en pie, sentada, arrodillada, acostada o acompañada de un niño. A veces aparece desnuda y con una pieza mínima cubriéndole el sexo. También en estos casos está representada como mujer joven o anciana. En un nivel más reciente (entre 5435-5200 a.C.) desaparecen las figuras de la diosa con niño o acompañada de un animal, así como las figurillas masculinas. Por el contrario, las últimas fases de la cultura de Hacilar se caracterizan por una estupenda cerámica ricamente ornamentada con temas geométricos.[39]

La cultura llamada de Tell Halaf[40] aparece en el momento en que se extinguen las culturas de Anatolia. En ella se conoce ya el cobre; parece ser creación de unas poblaciones procedentes del norte, posiblemente resto de las que hasta entonces ocuparon Hacilar y Chatal Hüyük. El complejo religioso de Tell Halaf no difiere apenas de las culturas de que nos hemos ocupado hasta ahora. Los muertos eran enterrados junto con ofrendas, entre las que hay figurillas modeladas en arcilla. El toro salvaje era venerado como epifanía de la fecundidad masculina. Las imágenes de toros, los bucranios, las cabezas de carnero y la doble hacha tenían ciertamente una función de culto, en relación con el dios de la tormenta, tan importante en todas las regiones del Cercano Oriente antiguo. Pero no han aparecido figuras masculinas, al paso que abundan las representaciones de la diosa, que se muestra acompañada de palomas, con pechos exagerados, muchas veces en cuclillas, de forma que no resulta difícil reconocer la efigie ejemplar de la Diosa Madre.[41]

La cultura halafiense fue destruida o desapareció hacia el 4400-4300 a.C., mientras se difundía la cultura de Obeid, originaria del Iraq meridional, por toda Mesopotamia. Está atestiguada ya en Warka (la sumeria Uruk y la semita Erec) hacia el 4325 a.C. Ninguna

39. J. Mellaart, «Hacilar: A Neolithic Village Site», págs. 94 y sigs.; *Earliest Civilizations of the Near East*, págs. 102 y sigs.

40. Por el nombre del lugar, Tell Halaf, en la aldea de Arpachiyah, cerca de Mosul.

41. Exposición general y bibliografía en Müller-Karpe, *op. cit.*, II, págs. 59 y sigs. Sobre el simbolismo religioso de las figurillas y los motivos iconográficos halafienses, véase B. L. Goff, *Symbols of Prehistoric Mesopotamia*, págs. 11 y sigs.

otra cultura prehistórica ha ejercido un influjo semejante. Es considerable el progreso en el trabajo de los metales (hachas de cobre, diversos objetos de oro). Se acumula la riqueza gracias a la agricultura y el comercio. Hay una cabeza humana y cabezas de animales esculpidas en marmol que deben de tener indudablemente una significación religiosa. Ciertos sellos del tipo de Gawra representan diversas escenas de culto (personajes en torno a un altar ornamentado de bucranios, danzas rituales, animales emblemáticos, etc.). Las figuras humanas están fuertemente esquematizadas. Por lo demás, toda la cultura de Obeid se caracteriza por la tendencia no figurativa. Los santuarios figurados sobre los amuletos no son copia de edificios concretos, sino que representan la imagen ejemplar del templo.

Algunas estatuillas humanas esculpidas en piedra caliza son probablemente representaciones de sacerdotes. En efecto, la novedad más significativa de Obeid es precisamente la aparición de templos monumentales.[1] Uno de los más notables es el Templo Blanco (3100 a.C.), de 22,3 por 17,5 metros, alzado sobre una plataforma de 70 metros de largo por 66 de ancho y 13 de alto. Esta plataforma engloba los restos de antiguos santuarios, y constituye un *zigurat*, o «montaña sagrada», de cuyo simbolismo nos ocuparemos más adelante (§ 54).

14. La construccion espiritual del Neolitico

Para nuestros propósitos resultaría inútil seguir la difusión de la agricultura y, más tarde, de la metalurgia a través del Egeo y el Mediterráneo oriental, en Grecia, en los Balcanes y en la cuenca danubiana, así como en el resto de Europa, inútil también seguir su difusión hacia la India, China y el sureste asiático. Recordemos únicamente que al principio la agricultura penetró con mucha lentitud en ciertas regiones de Europa. Por una parte, el clima posglaciar permitía a las sociedades mesolíticas de la Europa central y occidental

42. Veanse Muller Karpe, *op cit*, II, pags 61 y sigs, 339, 351, 423; M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran*, pags. 40 y sigs (el Templo Blanco).

subsistir con los productos de la caza y de la pesca. Por otra, hubiera sido preciso adaptar el cultivo de los cereales a una zona templada y cubierta de bosques. Las primeras comunidades agrícolas se desarrollan a lo largo de los cursos fluviales y en las márgenes de los grandes bosques. Sin embargo, la propagación de la agricultura, iniciada en el Cercano Oriente hacia el 8000 a.C. era un proceso incontenible. A pesar de la resistencia de ciertas poblaciones, sobre todo después de que cristalizara el régimen pastoril, la difusión del cultivo de las plantas alimenticias llegaría hasta Australia y la Patagonia cuando en estas zonas se hicieron sentir los primeros efectos de la colonización europea y de la revolución industrial.

La propagación del cultivo de los cereales sirve de vehículo a un conjunto de ritos, mitos e ideas religiosas específicos. Pero no se trata de un proceso mecánico. A pesar de vernos reducidos al uso exclusivo de documentos arqueológicos, lo que supone una ignorancia de las significaciones religiosas, y en primer lugar de los mitos y los ritos, aún es posible constatar las diferencias, a veces muy importantes, que hay entre las culturas neolíticas europeas y sus fuentes orientales. Es seguro, por ejemplo, que el culto al toro, atestiguado en las regiones danubinas por la presencia de numerosas imágenes, procede del Cercano Oriente. Sin embargo, no hay pruebas de un sacrificio del toro, que se practicaba en Creta o en las culturas neolíticas del Indo. En cuanto a los ídolos divinos o el conjunto iconográfico que representa a la Diosa Madre con un niño, tan numerosos en Oriente, son muy raros en las regiones danubianas. Por otra parte, esas estatuillas nunca han sido halladas en tumbas.

Ciertos descubrimientos recientes han confirmado de manera brillante la originalidad de las culturas arcaicas del sureste europeo, es decir, el complejo que Marija Gimbutas llama «civilización europea arcaica». En efecto, hacia el 7000 a.C. o posiblemente antes aparece en las costas de Grecia e Italia, en Creta, en Anatolia meridional, en Siria y Palestina y en el Creciente Fértil una civilización que conoce el cultivo del trigo y la cebada, la domesticación de la oveja y el cerdo. Sobre la base de las dataciones por radiocarbono no puede afirmarse que este complejo cultural apareciera en Grecia

mas tarde que en el Creciente Fertil, en Siria, en Cilicia o en Palestina Ignoramos aun cual pudo ser el «impulso inicial» de esta cultura,[43] pero no hay pruebas arqueologicas indicadoras de una arribada de inmigrantes llegados de Asia Menor en posesion de plantas cultivadas y animales domesticos [44]

Sea cual fuera su origen, la «civilizacion europea arcaica» siguio una orientacion evolutiva original que la diferencio de las culturas del Cercano Oriente tanto como de las de Europa central o septentrional Entre 6500 y 5300 a.C. se produjo una potente eclosion cultural en la peninsula balcanica y en Anatolia central Un gran numero de objetos (sellos con ideogramas, figuras humanas y animales, vasos teriomorfos, imagenes de mascaras divinas) indica que se desarrollaban actividades rituales. Hacia mediados del cuarto milenio se multiplican las aldeas defendidas por fosos o murallas, en las que podian vivir unos mil habitantes.[45] Hay altares y santuarios, asi como objetos diversos de culto, en numero tal que atestigua la existencia de una religiosidad bien organizada. En la estacion neolitica de Cascioarela, a 60 kilometros al sur de Bucarest, se ha exhumado un templo cuyas paredes estaban pintadas con magnificas espirales en rojo y verde sobre un fondo blanco amarillento. No han aparecido estatuillas, pero una columna de dos metros y otra algo mas pequeña indican que se practicaba el culto del pilar sagrado, simbolo del *axis mundi*.[46] Encima de este templo habia otro mas reciente en el

43 Marija Gimbutas, «Old Europe c 7000 3500 B C », pag 5

44 Por otra parte, el ganado menor, el cerdo y una especie de trigo (*einkorn wheat*) tienen antecedentes indigenas en Europa, vease M Gimbutas ibid

45 En comparacion, los grupos de viviendas como las de los lagos suizos parecen simples caserios vease M Gimbutas *op cit* pag 6

46 Vladimir Dumitrescu «Edifice destine au culte decouvert a Cascioarele», pag 21 Las dos columnas estan huecas lo que demuestra que fueron modeladas sobre troncos de arboles, vease ibid pags 14, 21 El simbolismo del *axis mundi* asimila el arbol cosmico al pilar cosmico (*columna universalis*) Las fechas obtenidas por el metodo del radiocarbono comunicadas por Dumitrescu varian entre 4035 y 3620 a C (vease pag 24 n 25), M Gimbutas habla de «hacia el 5000 a C », *op cit* pag 11

que ha aparecido el modelo en terracota de un santuario, que representa un complejo arquitectonico impresionante: cuatro templos elevados sobre un alto pedestal.[47]

En la peninsula balcanica han aparecido muchos modelos de templos Unidos a otros documentos (figurillas, mascaras, diversos simbolos no figurativos) exhumados en numero incontable vienen a acreditar la riqueza y la complejidad de una religion cuyo contenido nos resulta aun inaccesible [48]

Seria ocioso enumerar todos los documentos neoliticos susceptibles de una interpretacion religiosa. A ellos aludiremos a menudo al evocar la prehistoria religiosa de ciertas zonas capitales (el Mediterraneo, la India, China, el sureste asiatico, America Central). Digamos por el momento que, al no contar sino con documentos arqueologicos, faltos de la luz que aportarian los textos o las tradiciones de ciertas sociedades agricolas, que aun se mantenian vivas a comienzos de siglo, corremos el peligro de que las religiones neoliticas nos parezcan simplistas o monotonas Pero hemos de tener en cuenta que los documentos arqueologicos nos ofrecen una vision fragmentaria, por no decir mutilada, de la vida y del pensamiento religiosos Ya hemos visto lo que nos dan a entender los documentos religiosos de las primeras culturas neoliticas. cultos de los muertos y de la fecundidad atestiguados por las estatuillas de las diosas y del dios de la tormenta (con sus epifanias· el toro y el bucranio); creencias y ritos relacionados con el «misterio» de la vegetacion, asimilacion de la mujer, la planta y el suelo fertil, que implica la homologia nacimiento-renacimiento (iniciacion); la esperanza en una existencia mas alla de la muerte, con toda probabilidad, una cosmologia de la que formaria parte el simbolismo de un «centro del mundo» y la con-

47 Hortensia Dumitrescu «Un modele de sanctuaire decouvert a Cascioarele» figs 1 y 4 (la segunda, reproducida por M Gimbutas *op cit* pag 12, fig 1)

48 Segun M Gimbutas la «civilizacion arcaica europea» habia elaborado tambien una escritura (veanse figs 2 y 3) ya hacia el 5300 5200 a C, es decir, unos 2 000 anos antes que Sumer (pag 12) La desintegracion de esta civilizacion se inicia hacia el ano 3500 a C, como consecuencia de las invasiones procedentes de la estepa pontica (pag 13)

figuración del espacio habitado como una *imago mundi*. Basta observar una sociedad contemporánea de cultivadores para darse cuenta de la complejidad y riqueza que posee una religión articulada en torno a las ideas de la fertilidad ctónica y del ciclo de la vida, la muerte y la existencia ultraterrena.[49]

Por lo demás, desde el momento en que los primeros textos vienen a unirse a los documentos arqueológicos del Cercano Oriente, nos encontramos de pronto ante un universo de significaciones no sólo complejas y profundas, sino muy meditadas, reinterpretadas y con frecuencia en vías de oscurecerse hasta el punto de resultar casi ininteligibles. En algunos casos, los primeros textos que podemos manejar representan el recuerdo aproximado de creaciones religiosas inmemoriales casi a punto de perder su interés o de ser olvidadas. Es importante no perder de vista que la grandiosa espiritualidad neolítica no nos resulta «transparente» a través de la documentación de que disponemos. Las posibilidades semánticas de los documentos arqueológicos son muy limitadas, y los primeros textos expresan una visión del mundo fuertemente influida por las ideas religiosas que acompañan al desarrollo de la metalurgia, de la civilización urbana, de la realeza y de un cuerpo sacerdotal organizado.

Pero, si bien es cierto que el edificio espiritual del Neolítico[50] no nos es accesible, algunos de sus fragmentos se han conservado dispersos en las tradiciones de las sociedades rurales. La continuidad de los «lugares sagrados» (véase § 8) y de ciertos ritos agrícolas no necesita ser demostrada. En el Egipto del siglo XX se ata la gavilla ritual del mismo modo que podemos observar en los monumentos antiguos, en los que, por otra parte, se reproduce una costumbre heredada de la prehistoria. En la Arabia de la Edad de Piedra se acostumbra en-

49. Un análisis comparativo de la iconografía y del simbolismo de los motivos ornamentales que aparecen sobre los vasos y los objetos de bronce puede en muchos casos ampliar los conocimientos sobre una religión prehistórica, pero esto es posible sobre todo a partir de la cerámica pintada y en especial durante las edades de los metales.

50. Nos referimos, evidentemente, al Neolítico arqueologico del Medio Oriente y de Europa.

terrar la última gavilla, a la que se designa con el nombre de «El Viejo», es decir, el mismo que se le daba en el Egipto faraónico. El hervido de granos que se ofrece en los funerales y fiestas en honor de los muertos en Rumania y los Balcanes se llama *coliva*. Este mismo nombre (*kollyva*) y la ofrenda que designa están atestiguados en la antigua Grecia, pero la costumbre se remonta con seguridad a la época arcaica (se ha creído encontrarla atestiguada en las tumbas del Dipylon). Leopold Schmidt ha demostrado que ciertos complejos mítico-rituales, todavía en vigor entre los aldeanos de Europa central y suroriental a comienzos del siglo XX, conservan fragmentos de mitologías y ritos desaparecidos en Grecia antes de Homero. Sería inútil continuar. Señalemos tan sólo que esos ritos se han conservado durante cuatro o cinco mil años, de los cuales los últimos mil o mil quinientos han transcurrido bajo la vigilancia de dos monoteísmos que se han caracterizado por su rigor: el cristianismo y el islam.

15. Contexto religioso de la metalurgia: mitologia de la Edad del Hierro

A la «mitología de la piedra pulimentada» le sucedió una «mitología de los metales»; la más característica y rica fue elaborada en torno al hierro. Sabido es que los «primitivos» y las poblaciones prehistóricas aprendieron a trabajar el hierro meteórico mucho antes de que consiguieran utilizar los minerales de hierro superficiales. Trataban aún ciertos minerales como simples piedras, es decir, como materiales brutos para la fabricación de utensilios líticos.[51] Cuando Cortés preguntó a los jefes aztecas de dónde sacaban sus cuchillos, ellos le señalaron el cielo. En efecto, las excavaciones no han revelado el menor rastro de hierro terrestre en los yacimientos prehistóricos del Nuevo Mundo.[52] Los pueblos paleo-orientales compartían verosímilmente estas mismas ideas. La palabra sumeria *an.bar*, el

51. Véase M. Eliade, *Herreros y alquimistas*, pág. 21.
52. R. C. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, pág. 401.

más antiguo vocablo usado para designar el hierro, se escribe con los signos «cielo» y «fuego». Se traduce generalmente por «metal celeste» o «metal estrella». Durante mucho tiempo los egipcios no conocieron otro hierro que el de origen meteórico. Lo mismo ocurría entre los hititas; un texto del siglo XVI precisa que los reyes hititas utilizaban «el fuego negro del cielo».[53]

Pero este metal era escaso (y tan caro como el oro) y se utilizó especialmente como elemento ritual. Fue preciso que se descubriera la fusión de los minerales para inaugurar una nueva etapa en la historia de la humanidad. A diferencia del cobre y del bronce, la metalurgia del hierro se industrializó rápidamente. Una vez descubierto el secreto de la fusión de la magnetita o la hematita, no significó gran esfuerzo la tarea de procurarse grandes cantidades de metal, pues los yacimientos eran muy ricos y fáciles de explotar. Pero el mineral terrestre no exigía un tratamiento como el de origen meteórico, y su fusión se diferenciaba de la del cobre o del bronce. El hierro no llegó a adquirir una posición predominante hasta que se descubrió el horno y sobre todo la técnica del «endurecimiento» del metal por el calentamiento hasta el rojo blanco. Fue la metalurgia del hierro terrestre la que convirtió a este metal en elemento apto para los usos cotidianos.

El hecho tuvo importantes consecuencias para la vida religiosa. Además de la sacralidad celeste, inmanente a los meteoritos, se impone a partir de ahora la sacralidad telúrica, de la que participan las minas y los minerales. Los metales «se crían» en el seno de la tierra.[54] Las cavernas y las minas son asimiladas a la matriz de la Tierra Madre. Los minerales extraídos de las minas vienen a ser en cierto modo «embriones». Crecen lentamente, como si obedeciesen a un ritmo temporal distinto del que rige el desarrollo de los organismos vegetales y animales, porque, efectivamente, crecen y «maduran» en las tinieblas telúricas. Extraerlos del seno de la Tierra Madre viene a ser como una operación practicada prematuramente. Si se les hubiera

53. T. A. Rickard, *Man and Metals* I, pág. 149.

54. Vease *Herreros y alquimistas*, págs. 42 y sigs.

dejado el tiempo necesario para desarrollarse (es decir, conforme al *ritmo geológico* del tiempo), los minerales se hubieran convertido en metales maduros, «perfectos».

En todo el mundo practican los mineros unos ritos que exigen el estado de pureza, el ayuno, la meditación, la plegaria y ciertas prácticas de culto. Los ritos son los que impone la naturaleza misma de la operación que se va a realizar, ya que no es otra que introducirse en una zona sagrada, que se supone inviolable; se entra en contacto con una sacralidad que no forma parte del universo religioso familiar, sacralidad más profunda y, por ello mismo, más peligrosa. Se crea así el sentimiento de aventurarse en un dominio que por derecho no pertenece al hombre, el mundo subterráneo con sus misterios de la lenta gestación mineralógica que se desarrolla en las entrañas de la Tierra Madre. Todas las mitologías de las minas y de las montañas, las hadas, genios, elfos, fantasmas y espíritus innumerables son otras tantas epifanías de la *presencia sagrada* a la que ha de enfrentarse quien penetra en los niveles geológicos de la vida.

Cargados de esta sacralidad tenebrosa, los minerales son llevados al horno. Comienza entonces la operación más difícil y arriesgada. El artesano ocupa el puesto de la Tierra Madre para acelerar y llevar a término el «crecimiento». El horno viene a ser en cierto sentido una nueva matriz artificial en la que el mineral acaba su proceso de gestación. De ahí el número infinito de precauciones, tabúes y ritos que acompañan a la fusión.[55]

El metalúrgico, el herrero y antes que ellos el alfarero son «dueños del fuego» y se sirven de él para hacer que la materia cambie de estado. El metalúrgico acelera el «crecimiento» de los minerales, los hace «madurar» en un intervalo milagrosamente breve. El horno es el medio con que se logra «acelerar» el proceso de maduración, pe-

55. Véase ibíd., págs. 60 y sigs. Ciertas poblaciones africanas dividen los minerales en «machos» y «hembras»; también en la antigua China, Yu el Grande, el Fundador primordial, distinguía los metales machos de los metales hembras; véase ibíd., pág. 37. En África, la tarea de fundir los metales se asimila al acto sexual; vease ibíd., pag. 56.

ro al mismo tiempo sirve para obtener una *cosa distinta* de lo que existía en la naturaleza. Por eso en las sociedades arcaicas el fundidor y el herrero son considerados «dueños del fuego» junto con los chamanes, los curanderos y los magos. Pero el carácter ambivalente del metal —cargado de fuerzas a la vez sagradas y demoníacas— se transmite a los metalúrgicos y herreros, que son muy estimados, pero también temidos, hasta el punto de que se procura mantenerlos alejados o se les hace objeto de desprecio.[56]

En muchas mitologías aparece la figura del herrero divino encargado de forjar las armas de los dioses, asegurándoles con su trabajo la victoria sobre los dragones y los seres monstruosos. En el mito cananeo, Kôshar-wa-Hassis (literalmente, «diestro y astuto») forja para Baal los dos garrotes con que el dios abatirá a Yam, señor de los mares y de las aguas subterráneas (véase § 49). En la versión egipcia del mito, Ptah (el dios alfarero) forja las armas que permiten a Horus vencer a Seth. También el herrero divino Tvastri prepara las armas con que Indra entrará en combate con Vritra; Hefesto forja el rayo con que Zeus triunfará sobre Tifón (véase § 84). Pero la colaboración entre el herrero divino y los dioses no se limita al concurso que les presta en el combate decisivo por la soberanía. El herrero es además el arquitecto y el artesano de los dioses, que dirige la construcción del palacio de Baal y equipa los santuarios de las restantes divinidades. Por otra parte, este dios herrero tiene relaciones con la música y el canto, del mismo modo que en algunas sociedades los herreros y caldereros son también músicos, poetas, curanderos y magos.[57] En niveles culturales distintos (indicio de gran antigüedad) parece existir, por tanto, un nexo estrecho entre el arte del herrero, las técnicas ocultistas (chamanismo, magia, curación, etc.) y el arte de la canción, de la danza y de la poesía.

Todas estas ideas y creencias articuladas en torno al oficio de los mineros, los metalúrgicos y los herreros han enriquecido nota-

56. Sobre la situación ambivalente de los herreros en África, véase *Herreros y alquimistas*, pags. 80 y sigs.

57. Véase *Herreros y alquimistas*, págs. 92 y sigs.

blemente la mitología del *Homo faber* heredada de la Edad de Piedra. Pero el deseo de colaborar en el perfeccionamiento de la materia tuvo consecuencias importantes. Al asumir la responsabilidad de cambiar la naturaleza, el hombre ocupó el puesto del tiempo; lo que hubiera exigido el paso de los eones para «madurar» en las profundidades subterráneas es capaz de conseguirlo el artesano en algunas semanas, haciendo que el horno sustituya a la matriz telúrica.

Miles de años más tarde, el alquimista pensará exactamente del mismo modo. Un personaje de la obra de Ben Jonson *The Alchemist* afirma: «El plomo y otros metales serían oro *si hubieran tenido tiempo de convertirse en tal*». Y añade otro alquimista: «Y eso es lo que realiza nuestro arte».[58] La lucha por el «dominio del tiempo» —que conocerá su mayor éxito con los «productos sintéticos» obtenidos por la química orgánica, etapa decisiva en la «preparación sintética de la vida» (el homúnculo, viejo sueño de los alquimistas)— y por ocupar el lugar del tiempo que caracteriza al hombre de las sociedades tecnológicas modernas fue emprendida ya en la Edad del Hierro. Más tarde veremos cuáles son sus significaciones religiosas.

58. Vease *Herreros y alquimistas*, págs. 49 y sigs., 154 y sigs. Véanse también los capítulos sobre la alquimia occidental y sobre las implicaciones religiosas del «progreso científico» en el tercer volumen de esta misma obra.

Capítulo III

Las religiones mesopotámicas

16. «LA HISTORIA EMPIEZA EN SUMER...»

Éste es el título que ostenta un libro de S. N. Kramer. El eminente orientalista norteamericano demostraba que las primeras *noticias* sobre cierto número de instituciones, de técnicas y de concepciones religiosas se han conservado en textos sumerios. Se trata de los primeros *documentos escritos*, cuyos originales se remontan al tercer milenio. Pero esos documentos reflejan con seguridad unas creencias religiosas mucho más antiguas.

Aún no son bien conocidos el origen y la historia antigua de la civilización sumeria. Se supone que una población que hablaba sumerio, lengua no semítica y que tampoco es posible explicar a partir de ninguna otra familia lingüística conocida, descendió de las regiones septentrionales y se instaló en la baja Mesopotamia. Es muy probable que los sumerios sojuzgaran a las poblaciones autóctonas, cuya composición étnica todavía ignoramos (culturalmente formaban parte de la civilización llamada de Obeid; véase § 13). Muy pronto aparecen unos grupos de nómadas procedentes del desierto de Siria, que hablan una lengua semítica, el acádico, y comienzan a penetrar en el territorio situado al norte de Sumer, al mismo tiempo que se van infiltrando en las ciudades sumerias. Hacia mediados del tercer milenio, bajo un jefe que se convirtió en figura legendaria, Sargón,

los acadios imponen su supremacía a las ciudades sumerias. Sin embargo, ya antes de la conquista se desarrolló una simbiosis sumeroacadica fuertemente intensificada después de la unificación de los dos países. Hasta hace unos treinta o cuarenta años, los investigadores hablaban de una sola cultura, la babilónica, que sería el resultado de la fusión de aquellas dos etnias. Hoy se admite la necesidad de estudiar por separado el aporte sumerio y el acádico, ya que, a pesar de que los ocupantes asimilaron de hecho la cultura de los vencidos, el genio creador de los dos pueblos era diferente.

Estas divergencias se manifiestan sobre todo en el ámbito religioso. Desde la más remota Antigüedad, el emblema divino era la tiara de cuernos. Esto significa que en Sumer, como en el resto del Cercano Oriente, el simbolismo religioso del toro, atestiguado a partir del Neolítico, se había transmitido sin interrupción. Dicho de otro modo, la modalidad divina se definía por la *fuerza* y por la *«trascendencia» espacial*, es decir, el cielo tempestuoso en el que retumba el trueno (pues el trueno se asimilaba al mugido del toro). La estructura «trascendente», celeste, de los seres divinos, queda confirmada por el signo determinativo que precede a sus ideogramas y que originalmente representaba una estrella. Según los vocabularios, la significación propia de este determinativo es «cielo». En consecuencia, se suponía que toda divinidad era un ser celeste; de ahí que los dioses irradiaran una luz intensísima.

Los primeros textos sumerios reflejan el trabajo de clasificación y sistematización llevado a cabo por los sacerdotes. Tenemos en primer lugar la tríada de los grandes dioses, a la que sigue la tríada de los dioses planetarios. Hay además listas considerables de divinidades de todo género, de las que a menudo lo ignoramos todo excepto sus nombres. Ya en el comienzo de su *historia* la religión sumeria se nos muestra como una creación «antigua». Cierto que los textos hallados hasta ahora son fragmentarios y de una interpretacion singularmente difícil. A pesar de ello, y sin otra base que esta información plagada de lagunas, se advierte que ciertas tradiciones religiosas estaban ya a punto de perder su significación original. Este proceso es notorio en relación incluso con la tríada de los grandes dioses,

constituida por An, Enlil y Enki. Como indica su mismo nombre (*an* = cielo), el primero es un dios uránico. Debía de ser el dios soberano por excelencia, el más importante del panteón, pero An presenta ya el síndrome característico del *deus otiosus*. Más «actuales» y más activos aparecen Enlil, dios de la atmósfera (llamado también el «Gran Monte»), y Enki, «Señor de la Tierra», dios de los «cimientos», erróneamente considerado dios de las aguas porque, en la concepción sumeria, se suponía que la tierra estaba asentada sobre el océano.

Hasta el momento no se ha descubierto ningún texto cosmogónico propiamente dicho, aparte de algunas alusiones que nos permiten reconstruir los momentos decisivos de la creación tal como la concebían los sumerios. La diosa Nammu (cuyo nombre se escribe con el pictograma que designa el «mar primordial») es presentada como «la madre que engendró el cielo y la tierra», como la «abuela que parió a todos los dioses». El tema de las aguas primordiales, consideradas a la vez como una totalidad a la vez cósmica y divina, es muy frecuente en las cosmogonías arcaicas. También en este caso se identifica la masa acuática con la Madre original que engendró por partenogénesis a la primera pareja, el Cielo (An) y la Tierra (Ki), que encarnan los principios masculino y femenino. Esta primera pareja estaba unida, hasta el punto de confundirse, en el *hieros gamos*. De su unión nació Enlil, el dios de la atmósfera. Otro fragmento nos enseña que este último separó a sus padres; el dios An elevó el cielo hacia lo alto, mientras que Enlil se llevó consigo a su madre, la Tierra.[1] También el tema cosmogónico de la separación del cielo y la tierra está muy difundido; en efecto, lo hallamos en diferentes niveles de cultura. Pero es probable que las versiones registradas en el Medio Oriente y en el Mediterráneo se deriven, en última instancia, de la tradición sumeria.

Ciertos textos evocan la perfección y la bienaventuranza de los «comienzos», «los tiempos antiguos, cuando cada cosa fue creada

1. Vease Kramer, *From the Tablets of Sumer*, pags. 77 y sigs.; id., *The Sumerians*, pag. 145.

perfecta», etc.[2] Sin embargo, el verdadero paraíso parece ser Dilmun, país en el que no existen ni la enfermedad ni la muerte. Allí «ningún león mata, ningún lobo arrebata el cordero ... Ningún enfermo de los ojos repite: "Mis ojos están malos" ... Ningún vigía de noche se vuelve sobre su recinto...».[3] Pero esta perfección era en definitiva un marasmo, porque el dios Enki, el Señor de Dilmun, permanecía dormido junto a su esposa todavía virgen, al igual que la misma tierra se hallaba aún virgen. Al despertar, Enki se unió a la diosa Ningursag y luego a la hija que ésta engendró, y finalmente a la hija de esta hija, pues se trata de una teogonía cuyo lugar propio es el país paradisíaco. Pero sucede un incidente a primera vista insignificante que ocasionará el primer drama divino. El dios come ciertas plantas que acababan de ser creadas, pero antes tenía que haberles «señalado su suerte», es decir, que debía haberles fijado su modalidad de ser y su función. Ofendida por este gesto inconsiderado, Ningursag declara que no volverá a mirar a Enki con la «mirada de vida» hasta que el dios muera. En efecto, males desconocidos afligen al dios, que se va debilitando progresivamente hasta el punto de que todo hace prever su próxima muerte. A pesar de todo, su esposa termina por sanarlo.[4]

Tal como se ha logrado reconstruirlo, este mito delata unas reelaboraciones cuya intención no podemos averiguar. El tema paradisíaco, completado por una teogonía, finaliza en un drama que revela el extravío y el castigo de un dios creador, seguidos de un debilitamiento extremo que lo pone al borde de la muerte. Se trata, ciertamente, de una «falta» fatal, puesto que Enki *no se ha comportado según el principio que él mismo encarna*. Esta falta estuvo a punto de poner en crisis la estructura misma de su propia creación. Otros textos nos han transmitido los lamentos de los dioses cuando

2. Una nueva traducción del poema «Guilgamesh, Enkidu y los Infiernos» en Giorgio R. Castellino, *Mitología sumerico-accadica*, pags. 176-181. Sobre la concepción egipcia de la perfección inicial, véase § 25.

3. Traducción de Maurice Lambert en *La Naissance du Monde*, pág. 106.

4. Seguimos la interpretación propuesta por R. Jestin, «La religion sumérienne», pág. 170.

caían víctimas de su propia suerte. Más adelante veremos los peligros a que hubo de enfrentarse Inanna por transgredir las fronteras de su soberanía. Lo que nos sorprende en el drama de Enki no es la naturaleza mortal de los dioses, sino el contexto mitológico en que es proclamada.

17. El hombre ante sus dioses

Hay al menos cuatro relatos que explican el origen del hombre. Son tan diferentes entre sí, que ello nos obliga a suponer que hubo una pluralidad de tradiciones. Uno de los mitos relata que los primeros seres humanos brotaron de la tierra como las plantas. Según otra versión, el hombre fue modelado de arcilla por ciertos obreros divinos; luego la diosa Nammu le modeló el corazón y Enki le dio la vida. Otros textos señalan a la diosa Aruru como creadora de los seres humanos. Finalmente, según la cuarta versión, el hombre fue formado de la sangre de dos dioses *lamga* inmolados a este fin. Este último tema reaparecerá reinterpretado en el célebre poema cosmogónico babilonio *Enuma elish* (véase § 21).

Todos estos motivos están atestiguados, con numerosas variantes, por todo el mundo. Según dos versiones sumerias, el hombre primitivo compartía en cierto modo la sustancia divina, soplo vital de Enki o sangre de los dioses *lamga*, lo que quiere decir que no existía una distancia infranqueable entre el modo de ser divino y la condición humana. Ciertamente, el hombre fue creado para el servicio de los dioses, que ante todo tenían una necesidad perentoria de ser alimentados y vestidos.[5] Se concebía el culto como un servicio rendido a los dioses. Sin embargo, a pesar de que los hombres son servidores de los dioses, no son sus esclavos. El sacrificio consiste ante todo en ofrendas y homenajes. En cuanto a las grandes fiestas colectivas de la ciudad —celebradas con motivo del Año

5. Sobre el culto, véanse Kramer, *The Sumerians*, págs. 140 y sigs.; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, págs. 183 y sigs.

Nuevo o de la erección de un templo— poseen una estructura cosmológica.

Raymond Jestin insiste en el hecho de que la noción de pecado, el elemento expiatorio y la idea del «cabrito emisario» no están atestiguados en los textos,[6] lo que implica que los hombres no son únicamente servidores de los dioses, sino también sus imitadores y, en consecuencia, sus colaboradores. Puesto que los dioses son responsables del orden cósmico, los hombres deben observar sus mandatos, que se refieren a las normas, a los «decretos», *me*, que aseguran el buen funcionamiento tanto del mundo como de la sociedad humana.[7] Los «decretos» fundamentan, es decir, *determinan* el destino de todos los seres, de todas las formas de vida, de toda empresa divina o humana. La determinación de los decretos se realiza mediante el acto del *nam-tar*, que constituye y proclama la decisión tomada. Con ocasión de cada Año Nuevo, los dioses fijan la suerte de los doce meses que han de seguir. Se trata, ciertamente, de una idea antigua que aparece en el Cercano Oriente; pero la primera expresión rigurosamente articulada que de ella encontramos es la sumeria, que demuestra el trabajo de reflexión y sistematización realizado por los teólogos.

El orden cósmico se ve continuamente turbado, primero por la «Gran Serpiente», que amenaza con reducir el mundo al caos; por los crímenes, las faltas y los errores de los hombres, que exigen ser expiados y «purgados» con ayuda de diversos ritos. Pero el mundo es regenerado periódicamente, es decir, «recreado» en la fiesta del Año Nuevo. «El nombre sumerio de esta fiesta, *à-ki-til*, significa

6. Jestin, *op. cit.*, pág. 184. «En la literatura tardía aparecen "salmos de penitencia", pero la creciente influencia semítica que en ellos se advierte no permite considerarlos expresión auténtica de la conciencia sumeria» (ibíd.).

7. Sobre el *me* de los diversos oficios, vocaciones e instituciones, véanse Kramer, *From the Tablets*, págs. 89 y sigs.; *The Sumerians*, págs. 117 y sigs. El término *me* ha sido traducido por «ser» (Jacobsen) o «potencia divina» (Landsberger y Falkenstein), y ha sido interpretado como una «inmanencia divina en la materia muerta o viva, inmutable, subsistente, pero impersonal, de la cual sólo los dioses disponen» (J. van Dijk).

"fuerza que hace revivir el mundo" (*til* quiere decir "vivir" y "revivir"; así, un enfermo "revive", es decir, sana); se evoca aquí todo el ciclo de la ley del eterno retorno».[8] Complejos mítico-rituales del Año Nuevo más o menos análogos están atestiguados en innumerables culturas. Tendremos ocasión de valorar toda su importancia al ocuparnos de la fiesta babilónica *akitu* (véase § 22). Este complejo incluye el *hieros gamos* entre dos divinidades tutelares de la ciudad, representadas por sus imágenes o por el soberano —que recibía el título de esposo de la diosa Inanna y encarnaba a Dumuzi[9]— y una hieródula. Este *hieros gamos* actualizaba la comunión entre el dios y los hombres, una comunión efímera, pero de consecuencias importantes, pues la energía divina se comunicaba directamente a la ciudad —dicho de otro modo, a la Tierra— para santificarla y asegurar su prosperidad y bienestar durante todo el año que comenzaba.

Más importante aún que la fiesta del Año Nuevo era la construcción de los templos. Se trataba también de una reiteración de la cosmogonía, porque el templo —el «palacio» del dios— representa la *imago mundi* por excelencia. La idea es arcaica y está profusamente difundida (la volveremos a encontrar en el mito de Baal, véase § 50). Según la tradición sumeria, después de la creación del hombre uno de los dioses fundó las cinco ciudades; las edificó «en lugares puros, les dio sus nombres y las designó como centros de culto».[10] En adelante, los dioses se contentan con comunicar a los soberanos directamente el plano de las ciudades y de los santuarios. El rey Gudea contempla en sueños a la diosa Nidaba, que le muestra un tablero sobre el que están consignadas las estrellas benéficas, y a un dios que le revela el plano del templo.[11] Los modelos del templo y de la ciudad son, podríamos decir, «trascendentales», pues preexis-

8. Jestin, *op. cit.*, pág. 181.

9. Véase S. N. Kramer, «Le rite de mariage sacré Dumuzi-Inanna», pág. 129; id., *The Sacred Marriage Rite*, págs. 49 y sigs.

10. Véase el texto traducido por Kramer, *From the Tablets*, pág. 177.

11. E. Burrows, «Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion», págs. 65 y sigs.

ten en el cielo. Las ciudades babilónicas tenían sus arquetipos en las distintas constelaciones: Sippar en la de Cáncer, Nínive en la Osa Mayor, Asur en la de Arturo, etc.[12] Esta concepción se generalizó en el Oriente antiguo.

También la institución de la realeza «descendió del cielo», al mismo tiempo que sus emblemas, la tiara y el trono.[13] Después del diluvio fue traída por segunda vez a la tierra. La creencia en que las «obras» y las instituciones preexistían en el cielo tendrá una importancia considerable para la ontología arcaica, y conocerá su más famosa expresión en la doctrina platónica de las ideas. Está atestiguada por vez primera en los documentos sumerios, pero sus orígenes se remontan verosímilmente a la prehistoria. En efecto, la teoría de los modelos celestes prolonga y desarrolla la concepción arcaica, universalmente difundida, según la cual las acciones de los hombres son simplemente una repetición (una imitación) de los actos revelados por los seres divinos.

18. El primer mito del diluvio

La realeza hubo de ser traída nuevamente del cielo después del diluvio, pues esta catástrofe fue equivalente al «fin del mundo». En efecto, sólo se salvó un ser humano, llamado Zisudra en la versión sumeria y Utnapishtim en la acádica. Pero, a diferencia de Noé, no le fue permitido habitar la «tierra nueva» que emergió de las aguas. Más o menos «divinizado», pero agraciado en todo caso con el don de la inmortalidad, aquel único superviviente fue transferido al país de Dilmun (Zisudra) o la «desembocadura de los ríos» (Utnapishtim). De la versión sumeria conocemos tan sólo algunos fragmentos: a pesar de la reserva o de la oposición de algunos miembros del panteón, los grandes dioses deciden destruir a la humanidad mediante el diluvio.

12. Vease Burrows, *op. cit.*, pags. 60 y sigs.

13. Véase la «Lista de los reyes sumerios», traducida por Kramer, *The Sumerians*, págs. 328 y sigs.

Uno de los dioses evoca los méritos del rey Zisudra, «humilde, sumiso, piadoso». Instruido por su protector, Zisudra conoce la decisión tomada por An y Enlil. El texto está interrumpido por una extensa laguna. Probablemente Zisudra recibe indicaciones precisas referentes a la construcción del arca. Pasados siete días y siete noches, el sol aparece de nuevo, y Zisudra se postra ante el dios solar, Utu. En el ultimo fragmento conservado, An y Enlil le confieren «la vida de un dios» y el «aliento eterno» de los dioses, instalándolo luego en el país fabuloso de Dilmun.[14]

El tema del diluvio reaparece en la *Epopeya de Guilgamesh*. Este famoso texto, muy bien conservado, revela analogías mas claras con el relato bíblico. Verosímilmente, ambos proceden de una fuente común muy antigua. Como se viene diciendo desde que R. Andree, H. Usener y J. G. Frazer hicieron sus compilaciones, el mito del diluvio aparece casi universalmente difundido; está atestiguado en todos los continentes (si bien resulta muy raro en África) y en distintos niveles culturales. Cierto número de variantes parece ser producto de su difusión, primero a partir de Mesopotamia y luego de la India. Es igualmente posible que una o varias catástrofes diluviales dieran origen a otros tantos relatos fabulosos. Pero sería imprudente explicar un mito tan difundido a partir de unos fenómenos de los que no han aparecido rastros geológicos. La mayor parte de los mitos del diluvio parece integrarse de algún modo en el ritmo cósmico: el «mundo envejecido», poblado por una humanidad en decadencia, es sumergido en las aguas para, poco tiempo después, resurgir como «mundo nuevo» del «caos» acuático.[15]

En un gran número de variantes, el diluvio es consecuencia de los «pecados» (o faltas rituales) de los hombres; a veces responde simplemente al deseo de un ser divino que quiere poner fin a la humanidad. No resulta fácil determinar la causa del diluvio en la tra-

14. Véanse Kramer, *From the Tablets*, págs. 177 y sigs.; id., *Sumerian Mythology*, págs. 97 y sigs.; G. R. Castellino, *Mitologia*, págs. 140-143.

15. Sobre el simbolismo implícito en determinados mitos diluvianos, véase M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* I, págs. 245 y sigs.

dición mesopotámica. Ciertas alusiones dan a entender que los dioses tomaron esta decisión por culpa de los «pecadores». Según otra tradición, la cólera de Enlil fue provocada por el estrépito insoportable que producían los hombres.[16] Pero, si examinamos los mitos que, en otras culturas, anuncian el diluvio inminente, se puede comprobar que las causas principales son *a la vez los pecados de los hombres y el envejecimiento del mundo*. Por el simple hecho de existir, de *estar vivo* y de *producir*, el cosmos se deteriora gradualmente y termina por desaparecer, y de ahí que deba ser recreado. Dicho de otro modo: el diluvio *realiza* a escala macrocósmica lo mismo que, simbólicamente, se lleva a cabo durante la fiesta del Año Nuevo: el «fin del mundo» y de una humanidad pecadora, para hacer posible la nueva creación.[17]

19. El descenso a los infiernos: Inanna y Dumuzi

La tríada de los dioses planetarios estaba formada por Nanna-Suen (la luna), Utu (el sol) e Inanna, diosa de la estrella Venus y del amor. Las deidades Luna y Sol conocerán su apogeo en época babilónica. En cuanto a Inanna, equiparada a la Ishtar acádica y más tarde a Astarté, gozará de una «actualidad» cultual y mitológica inigualada por ninguna otra diosa del Medio Oriente. Durante su apogeo, Inanna-Ishtar era diosa, a la vez, del amor y de la guerra, es decir, que regía la vida y la muerte; para expresar la plenitud de sus poderes se la llamaba hermafrodita (*Ishtar barbata*). Su personalidad estaba ya perfectamente definida en época sumeria, y su mito central constituye una de las más significativas creaciones del mundo antiguo. Este mito se inicia con una historia de amor: Inanna, la diosa tu-

16. Mas adelante veremos que fue precisamente el «ruido» en esta ocasion el estrepito producido por los dioses jovenes, que le impedia dormir, lo que decidio a Apsu a exterminarlos; vease *Enuma elish*, tab. I, pags. 21 y sigs.

17. Vease *Aspects du mythe*, pags. 71 y sigs. Segun la version conservada en la *Epopeya de Atrahasis*, despues del diluvio Ea decidio crear siete varones y siete mujeres; vease Heidel, *The Gilgamesh Epic*, pags. 259-260.

telar de Erek, toma por esposo al pastor Dumuzi,[18] que de este modo se convierte en soberano de la ciudad. Inanna proclama elocuentemente su pasión y su felicidad: «Yo camino en el gozo ... Mi señor es digno del regazo sagrado». Pero al mismo tiempo presiente el destino trágico que aguarda a su esposo: «¡Oh mi bienamado, hombre de mi corazón ... Yo te he arrastrado a un deseo funesto ... Has tocado con tu boca mi boca, has apretado mis labios contra tu cabeza, y por eso has sido condenado a un destino funesto!» (Kramer, pág. 141).

Este «destino funesto» fue fijado el mismo día en que la ambiciosa Inanna decidió descender a los infiernos para suplantar a su «hermana mayor», Ereshkigal. Soberana del «Gran Reino de la Altura», Inanna aspira a reinar también en el mundo inferior. Logra penetrar en el palacio de Ereshkigal, pero conforme va franqueando las siete puertas, el portero la despoja de sus vestidos y adornos. Inanna llega completamente desnuda —es decir, despojada de todo «poder»— a la presencia de su hermana. Ereshkigal fija sobre ella la «mirada de la muerte», y «su cuerpo queda inerte». Al cabo de tres días, su fiel amiga Ninshubur, siguiendo las instrucciones que le había dado la misma Inanna antes de partir, informa a los dioses Enlil y Nanna-Sin. Pero éstos se desentienden, pues, dicen, al penetrar en un dominio —la Tierra de los Muertos— gobernado por decretos inviolables, Inanna «ha pretendido ocuparse de cosas prohibidas». Enlil encuentra a pesar de todo una solución: crea dos mensajeros y los envía a los infiernos provistos del «alimento de vida» y del «agua de vida». Con engaños consiguen llegar hasta «el cadáver que pendía de un clavo» y reanimarlo, con lo que Inanna se dispone a ascender, pero los siete jueces del infierno (los Anunaki) la retienen, diciendo: «¿Quién que haya descendido al infierno puede salir de él sin daño? Si Inanna quiere salir del infierno, que traiga alguien que la reemplace».[19]

18. Segun otra version, al principio habria preferido al labrador Enkimdu, pero su hermano, el dios sol Utu, la hizo cambiar de parecer; vease S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, pags. 69 y sigs.; id., «Le rite de mariage sacre Dumuzi-Inanna», pags. 124 y sigs. Salvo indicacion en contra, citamos las traducciones de Kramer publicadas en este articulo.

19. Trad Jean Bottero, *Annuaire...*, 1971-1972, pag. 85.

Inanna retorna a la tierra escoltada por una tropa de demonios, los *galla*, encargados de hacerla volver a los infiernos si no les entrega otro ser divino. Los demonios tratan de apoderarse de Ninshubur, pero Inanna los sujeta. Luego se dirigen todos a las ciudades de Umma y Bad-Tibira; aterrorizadas, las divinidades tutelares de éstas se arrastran por el polvo a los pies de Inanna, y la diosa, compadecida, decide proseguir su búsqueda en otro lugar. Llegan finalmente a Erek. Con sorpresa e indignación descubre Inanna que Dumuzi, en lugar de lamentarse, se había sentado en el trono de la diosa, vestido ricamente y satisfecho, al parecer, de haberse convertido en soberano único de la ciudad. «Ella fijó sobre él su mirada, la mirada de muerte. Ella pronunció contra él una palabra, la palabra de la desesperación. Ella lanzó contra él un grito, el grito que condena: "Ése (dijo ella a los demonios), llevadle".»[20]

Dumuzi suplica a su cuñado, el dios sol Utu, que lo metamorfosee en serpiente, y huye hacia la morada de su hermana, Geshtinanna, y luego a su redil de ovejas. Allí se apoderan de él los demonios, lo torturan y lo arrastran a los infiernos. Una laguna del texto nos impide conocer el epílogo. «Con toda probabilidad, Ereshkigal, compadecida de las lágrimas de Dumuzi, mitiga su triste destino y decide que no permanezca en el mundo inferior sino la mitad de cada año, y que su hermana, Geshtinanna, lo reemplace durante la otra mitad» (Kramer, pág. 144).

El mismo mito, pero con algunas divergencias significativas, aparece en la versión acádica del *Descenso de Ishtar a los infiernos*. Antes de la edición y traducción de los textos sumerios se pudo creer que la diosa se dirigió al «País sin retorno» *después* de la «muerte» de Tammuz, y precisamente para rescatarlo. Ciertos elementos que faltan en la versión sumeria parecían favorecer esta interpretación. En primer lugar, las consecuencias desastrosas del cautiverio

20. Trad. J. Bottéro, ibíd., pág. 91. En otra recensión, parece que es el temor lo que explica el gesto de Inanna. Como los demonios se han apoderado de ella y amenazan con llevársela, «aterrorizada, deja a Dumuzi en sus manos. Este joven — les dice

de Ishtar, que se subrayan en la versión acádica: la reproducción animal y humana se interrumpe después de la desaparición de la diosa. Podía entenderse esta calamidad como consecuencia de la interrupción del *hieros gamos* entre la diosa del amor y la fecundidad y Tammuz, su esposo bienamado. Esta catástrofe revestía proporciones cósmicas, en la versión acádica son los grandes dioses los que, horrorizados ante el peligro inminente de la desaparición de la vida, intervienen para liberar a Ishtar.

En la versión sumeria nos sorprende ante todo la justificación «psicológica», es decir, humana, de la condena de Dumuzi, pues todo parece explicarse por la cólera de Inanna al encontrar a su esposo gloriosamente instalado en su trono. Esta explicación novelesca parece encubrir una idea mucho más antigua: la «muerte» —ritual y, por tanto, reversible— sigue inevitablemente a todo acto de creación o de procreación. Los reyes sumerios, como más tarde los reyes acádicos, encarnan a Dumuzi en el *hieros gamos* con Inanna.[21] Esto implica, más o menos, la aceptación de la «muerte» ritual del rey. En este caso hay que suponer que tras la historia transmitida en el texto sumerio se esconde un «misterio» instaurado por Inanna para asegurar el ciclo de la fecundidad universal. Se puede adivinar una alusión a este «misterio» en la réplica despectiva de Guilgamesh cuando Ishtar le invita a convertirse en su marido: Guilgamesh recuerda a la diosa que ha sido ella misma la que ha decretado las lamentaciones anuales por Tammuz.[22] Pero aquellas «lamentaciones» eran rituales: se lloraba el descenso del joven dios a los infiernos el 18 del mes de Tammuz (junio-julio), pero sabiendo que a los seis meses volvería a «subir».

El culto de Tammuz se difundió por diversos lugares del Medio Oriente. En el siglo VI, Ezequiel (7,14) lanza sus diatribas contra las mujeres de Jerusalén que se «lamentaban» a las puertas mismas del templo. Tammuz termina por encarnar el destino dramático de los

21. Véanse Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, págs. 63 y sigs.; «Le rite de mariage sacré», págs. 131 y sigs.

22. Tablilla VI, 46-47. Bottéro traduce: «Tammuz, tu primer esposo, por él has establecido tú un duelo universal» (*op. cit.*, pág. 83).

dioses jóvenes que mueren y resucitan cada año. Pero es posible que su prototipo sumerio tuviera una estructura más compleja: los reyes que le representaban y que, en consecuencia, compartían su suerte celebraban cada año la recreación del mundo. Pero, para ser creado de nuevo, el mundo tenía que ser previamente aniquilado; el «caos» precosmogónico implicaba igualmente la «muerte» ritual del rey, su descenso a los infiernos. Las dos modalidades cósmicas —vida/muerte, caos/cosmos, esterilidad/fecundidad— constituían, en suma, los dos momentos de un mismo proceso. Este misterio, conocido después del descubrimiento de la agricultura, se convierte en principio de una explicación unitaria del mundo, de la vida y de la existencia humana que trasciende el drama vegetal, pues rige también los ritmos cósmicos, el destino humano y las relaciones con los dioses. El mito narra el *fracaso de la diosa del amor* y de la fecundidad en su intento de conquistar el reino de Ereshkigal, es decir, de *abolir la muerte*. En consecuencia, los hombres, al igual que ciertos dioses, deben aceptar la alternativa vida/muerte. Dumuzi-Tammuz «desaparece» para «reaparecer» seis meses más tarde. Esta alternancia —presencia y ausencia periódicas del dios— podía muy bien fundamentar unos «misterios» importantes para la «salvación» de los hombres, para su destino más allá de la muerte. La figura de Dumuzi-Tammuz, encarnada ritualmente por los reyes sumero-acádicos, tiene una importancia decisiva al efectuar un acercamiento entre las modalidades divina y humana. A partir de ahí, todo ser humano podía aspirar a disfrutar de aquel privilegio reservado a los reyes.

20. LA SINTESIS SUMERO-ACADICA

La mayoría de las ciudades-templo sumerias terminó por unificarse bajo el cetro de Lugalzaggisi, soberano de Umma, en el 2375 a.C. Se trata de la primera manifestación de la idea imperial de que tenemos noticia. Una generación más tarde se repitió la misma experiencia, y con mayor éxito, por obra de Sargón, rey de Acad. Pero la civilización sumeria conservó todas sus estructuras. El cambio afectó

únicamente a los reyes de las ciudades-templo, que se reconocieron tributarios del conquistador acádico. El Imperio de Sargón se hundió al cabo de un siglo como consecuencia de los ataques de los gutis, «bárbaros» que nomadeaban por la región del alto Tigris. A partir de entonces, la historia de Mesopotamia parece repetirse: la unidad política de Sumer y Acad es destruida por los «bárbaros» del exterior, que, a su vez, se desintegrarán a causa de las disensiones internas. El predominio de los gutis no duró más que un siglo, siendo sustituido durante otro siglo (*c.* 2050-1950 a.C.) por los reyes de la III Dinastía de Ur. Precisamente durante este período alcanza la civilización sumeria su punto culminante. Pero ésta es, al mismo tiempo, la última manifestación del poderío político de Sumer. Acosado por los elamitas al este, y al oeste por los amorreos procedentes del desierto siro-árabe, el Imperio se hunde. Durante más de dos siglos Mesopotamia permanecerá dividida en varios Estados. Hasta el 1700 a.C. no logrará imponer la unidad Hammurabi, soberano amorreo de Babilonia, que fijó el centro de su imperio más al norte, en la ciudad de que era soberano. La dinastía fundada por Hammurabi, que parecía todopoderosa, reinó menos de un siglo. Otros «bárbaros», los cassitas, descienden del norte y comienzan a hostigar a los amorreos. Finalmente, hacia el 1525 a.C., logran el triunfo. Serán los dueños de Mesopotamia durante cuatro siglos.

El paso de las ciudades-templo a las ciudades-Estado y al Imperio representa un fenómeno importantísimo para la historia del Medio Oriente.[23] Desde nuestro punto de vista importa señalar que el idioma sumerio, si bien dejó de hablarse hacia el 2000 a.C., conservó su función de idioma litúrgico y, en definitiva, de lengua del saber, todavía durante quince siglos. Otras lenguas litúrgicas conocerán un destino semejante: el sánscrito, el hebreo, el latín, el eslavo antiguo. El conservadurismo religioso sumerio se prolonga en las estructuras acádicas. La tríada suprema permanece inmutable: Anu, Enlil, Ea (= Enki). La tríada astral toma en parte los nombres semí-

23. Nuevas instituciones (como el ejército profesional y la burocracia) son atestiguadas por vez primera; con el tiempo seran adoptadas por otros Estados.

ticos de las divinidades respectivas: la luna, Sin (que se deriva del sumerio Suen); el sol, Shamash; la estrella Venus, Ishtar (= Inanna). El mundo inferior sigue gobernado por Ereshkigal y su esposo Nergal. Los escasos cambios, impuestos por las necesidades del imperio (como, por ejemplo, la transferencia de la primacía religiosa a Babilonia y la sustitución de Enlil por Marduk), «tardaron siglos en llevarse a cabo».[24] En cuanto al templo, «nada esencial cambia en cuanto a su organización ... desde la fase sumeria, como no sea la grandiosidad y el número de edificios».[25]

Sin embargo, a las estructuras anteriores vienen a añadirse las aportaciones del genio religioso semítico. Señalemos en primer lugar los dos dioses «nacionales» —Marduk de Babilonia y, más tarde, el asirio Asur—, que son elevados al rango de divinidades universales. Igualmente significativa es la importancia adquirida en el culto por las plegarias personales y los salmos de penitencia. Una de las más bellas piezas babilónicas va dirigida a todos los dioses, incluso a los que el orante admite con humildad no conocer. «¡Oh señor, grandes son mis pecados! ¡Oh dios al que no conozco, grandes son mis pecados! ... ¡Oh diosa a la que no conozco, grandes son mis pecados! ... El hombre nada sabe; ni siquiera sabe si peca o si hace el bien ... ¡Oh mi señor, no rechaces a tu servidor! Mis pecados son siete veces siete ... ¡Aleja mis pecados!»[26] En los salmos penitenciales el orante se reconoce culpable y confiesa en voz alta sus pecados. La confesión va acompañada de gestos litúrgicos, como arrodillarse, postrarse o «aplastar la nariz».

Los grandes dioses —Anu, Enlil, Ea— pierden gradualmente la supremacía en el culto. Los fieles se dirigen más bien a Marduk o a las divinidades astrales, Ishtar y sobre todo Shamash. Con el tiempo, este último se convertirá en el dios universal por excelencia. Un himno proclama que el dios solar es venerado por todas partes, incluso

24. Jean Nougayrol, «La religion babylonienne», pág. 217.

25. Ibíd., pág. 236.

26. Según la traducción de F. J. Stephens, en *ANET*, págs. 39-92. Se citan los vv. 21-26, 51-53, 59-60.

entre los extranjeros; Shamash defiende la justicia, castiga al malhechor y recompensa al justo.[27] Se acentúa el carácter «numinoso» de los dioses, que inspiran ahora el temor sagrado, especialmente a causa de su terrorífica luminosidad. La luz es considerada atributo por excelencia de la divinidad, y en la medida en que el rey participa de la condición divina, también él irradia luz.[28]

Otra de las creaciones del pensamiento religioso acádico es la adivinación. Se advierte también una multiplicidad de prácticas mágicas y el desarrollo de las disciplinas ocultas (sobre todo la astrología), que más tarde se popularizarán en todo el mundo mediterráneo y asiático.

En resumen, el aporte semítico se caracteriza por la importancia otorgada al elemento personal en la experiencia religiosa y por la exaltación de ciertas divinidades al rango supremo. Esta nueva y grandiosa síntesis mesopotámica presenta, sin embargo, una visión trágica de la existencia humana.

21. La creacion del mundo

El poema cosmogónico conocido bajo el título de *Enuma elish* (por su *incipit*: «Cuando en lo alto...») constituye, junto con la *Epopeya de Guilgamesh*, la más importante creación literaria de la religiosidad acádica. Nada se le puede comparar en cuanto a grandiosidad, tensión dramática, esfuerzo por conjuntar la teogonía, la cosmogonía y la creación del hombre en toda la literatura sumeria. El *Enuma elish* relata los orígenes del mundo para exaltar a Marduk. A pesar de haber sido reinterpretados, se advierte la antigüedad de los temas. Ante todo, la imagen primordial de una totalidad acuática indiferenciada, en la que aparece la primera pareja, Apsu y Tiamat. Otras fuentes precisan que Tiamat representa el mar, mientras

27. Véase la traducción en *ANET*, págs. 387-389.

28. A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotomia*, pág. 176; E. Cassin, *La splendeur divine*, págs. 26 y sigs., 65 y sigs. y *passim*.

que Apsu sería la masa de agua dulce sobre la que flota la tierra. Como tantas otras divinidades originales, Tiamat se concibe a la vez como entidad femenina y como bisexuada. De la mezcla de las aguas dulces y las aguas saladas son engendradas otras parejas divinas. Apenas sabemos nada de la segunda pareja formada por Lakhmu y Lakhamu (según una tradición, fueron sacrificados para crear al hombre). En cuanto a la tercera pareja, Anshar y Kishar, sus nombres significan en sumerio «totalidad de los elementos superiores» y «totalidad de los elementos inferiores».

Pasa el tiempo («los días se prolongaron, los años se multiplicaron»).[29] Del *hieros gamos* de estas dos «totalidades» complementarias nace el dios del cielo, Anu, que a su vez engendra a Nudimmud (= Ea).[30] Con sus juegos y sus gritos, los jóvenes dioses turban el reposo de Apsu, que se queja a Tiamat: «Insoportable me es su conducta. De día no puedo reposar, de noche no puedo dormir. Voy a aniquilarlos para poner fin a sus travesuras. Y que reine el silencio entre nosotros, y así (al fin) podremos dormir» (1,37-39). En estos versos puede adivinarse la nostalgia de la «Materia» (es decir, de un modo de ser que corresponde a la inercia y la inconsciencia de la sustancia), que tiende a la inmovilidad primordial, la resistencia contra todo movimiento, condición previa de la cosmogonía. Tiamat «se puso a vociferar contra su esposo. Lanzó un grito de dolor ... "¿Qué? ¿Vamos a destruir nosotros mismos lo que hemos creado? Penosa es, ciertamente, su conducta, pero soportémosla con paciencia"» (1,41-46). Pero Apsu no se deja convencer.

Cuando los jóvenes dioses conocieron la decisión de su abuelo «se quedaron sin pronunciar palabra» (1,58). Pero «el omnisciente Ea» se adelantó. Mediante sus conjuros mágicos hace que Apsu se hunda en un profundo sueño, le arrebata «su resplandor y de él se revis-

29. Tabilla I, 13. Salvo indicación en contra, citamos la traducción de Paul Garelli y Marcel Leibovici, «La naissance du monde selon Akkad», págs. 133-145. Se han utilizado también las traducciones de Labat, Heidel, Speiser y Castellino.

30. De la gran tríada sumeria falta En-lil; su lugar ha sido ocupado por Marduk, hijo de Ea.

te», y después de encadenarlo, le da muerte. Ea se convierte de este modo en nuevo dios de las aguas, a las que da el nombre de *apsu*. En el seno mismo del *apsu*, «en la cámara de los destinos, santuario de los arquetipos» (1,79), engendra su esposa Damkina a Marduk. El texto exalta la gigantesca majestad, la sabiduría y la omnipotencia de este dios que nace el último de todos ellos. Reanuda entonces Anu el ataque contra sus abuelos. Hace surgir los cuatro vientos «y creó las olas para turbar a Tiamat» (1,108). Los dioses, privados de reposo, se dirigen a su madre: «Cuando mataron a Apsu, tu esposo, en vez de ponerte a su lado te mantuviste lejos y sin decir una palabra» (1,113-114).

Esta vez, Tiamat decide reaccionar. Forma monstruos, serpientes, el «gran león», «demonios furiosos» y otros más, «portadores de armas implacables y sin miedo al combate» (144). Y «entre los dioses que primero le habían nacido ... exaltó a Kingu» (147 y sigs.). Tiamat puso sobre el pecho de Kingu la tablilla de los destinos y le confirió el poder supremo (155 y sigs.). Ante tales preparativos, los jóvenes dioses pierden el valor. Ni Anu ni Ea osan enfrentarse a Kingu. Sólo Marduk acepta el combate, pero a condición de que antes sea proclamado dios supremo, en lo que se apresuran a consentir los dioses. La batalla entre los dos bandos se decide mediante un combate singular entre Tiamat y Marduk. «Cuando Tiamat abrió las fauces para engullirlo» (4,97), Marduk lanzó los vientos furiosos que «le dilataron el cuerpo. Su vientre quedó hinchado y sus fauces abiertas. Disparó él entonces una flecha que le perforó el vientre, le desgarró las entrañas y le atravesó el corazón. Después de dominarla así, le quitó la vida, arrojó el cadáver en tierra y se alzó sobre él» (4,100-104). Los auxiliares de Tiamat trataron de ponerse a salvo, pero Marduk «los ató y rompió sus armas» (111); encadenó luego a Kingu, le arrebató la tablilla del destino y se la puso sobre el pecho (120 y sigs.). Finalmente, volvió sobre Tiamat, le partió el cráneo y dividió en dos el cadáver «como un pescado seco» (137); una mitad se convirtió en la bóveda celeste y de la otra se formó la tierra. Marduk erigió en el cielo una réplica del palacio del *apsu* y fijó el curso de las estrellas. La quinta tablilla narra la organización del universo planetario, la fijación del

tiempo y la configuración de la tierra a partir de los órganos de Tiamat (de sus ojos brotaron el Tigris y el Éufrates, «de un bucle de su cola creó la unión entre el cielo y la tierra»; 5,59; etc.).

Finalmente, Marduk decidió crear al hombre, para que «sobre él repose el servicio de los dioses, para alivio de ellos» (6,8). Los dioses vencidos y encadenados esperan su castigo. Ea sugiere que sea sacrificado sólo uno de ellos. Interrogados sobre quién ha «fomentado la guerra, incitado a Tiamat a la revuelta y emprendido la lucha» (6,23-24), todos pronuncian un solo nombre: Kingu. Se le cortan las venas y de su sangre forma Ea la humanidad (6,30).[31] El poema narra seguidamente la erección de un santuario (es decir, un palacio) en honor de Marduk.

Sirviéndose de temas míticos tradicionales, el *Enuma elish* presenta una cosmogonía de tonos más bien sombríos y una antropología pesimista. Para exaltar al joven campeón, Marduk, los dioses de la época primordial, y sobre todo Tiamat, son sobrecargados de valores «demoníacos». Tiamat no es ya únicamente la totalidad caótica primordial que precede a toda cosmogonía, sino que termina por revelarse como creadora de innumerables monstruos; su «creatividad» es de orden negativo. Tal como lo presenta el *Enuma elish*, el proceso creativo se ve muy pronto en peligro por el deseo de aniquilar a los jóvenes dioses que formula Apsu; se trataría, en suma, de detener en germen la creación del universo. (Existía ya un «mundo», puesto que los dioses se multiplicaban y disponían de «moradas»; pero se trata de un modo de ser puramente formal.) El asesinato de Apsu abre la serie de «asesinatos creadores», pues Ea no sólo ocupa su lugar, sino que esboza una primera organización en la masa acuática («en aquel lugar fundó su residencia ... determinó los santuarios»). La cosmogonía es el resultado de un conflicto entre dos grupos de dioses, pero el bando de Tiamat incluye también un grupo de criaturas monstruosas y demoníacas. En otras palabras: la «primordialidad» en cuanto tal es presentada como fuente de «crea-

31. Hemos de señalar que hay otras tradiciones paralelas referentes a la cosmología y la creación del hombre.

ciones negativas». Marduk forma el cielo y la tierra a partir de los despojos de Tiamat. El tema, que aparece atestiguado también en otras tradiciones, es susceptible de interpretaciones diversas. El universo, formado del cuerpo de una divinidad primordial, comparte su sustancia; pero ¿cabe hablar de una sustancia divina después de la «demonización» de Tiamat?

El cosmos, por consiguiente, participa de una doble naturaleza: una «materia» ambivalente, cuando no demoníaca, y una «forma» divina, pues es obra de Marduk. La bóveda celeste es creada a partir de medio cuerpo de Tiamat, pero las estrellas y las constelaciones pasan a ser «moradas» o imágenes de los dioses. La misma tierra está hecha de la otra mitad de Tiamat y de sus diversos órganos, pero está santificada por las ciudades y los templos. En resumidas cuentas, el mundo es el resultado de una «mezcla» de «primordialidad» caótica y demoníaca, por una parte, y de creatividad, presencia y sabiduría, por otra. Se trata posiblemente de la fórmula cosmogónica más compleja a que pudo llegar la especulación mesopotámica, pues logró reunir en una síntesis audaz todas las estructuras de una sociedad divina, algunas de las cuales ya resultaban incomprensibles o inutilizables.

En cuanto a la creación del hombre, prolonga la tradición sumeria (el hombre es creado para servir a los dioses), y en particular la versión que explica el origen a partir de los dos dioses *lamga* sacrificados. Pero ahora se añade una agravante: Kingu, a pesar de ser uno de los primeros dioses, se convierte en archidemonio, jefe del bando de monstruos y demonios creados por Tiamat. El hombre, por consiguiente, está formado de una materia demoníaca, la sangre de Kingu. La diferencia con respecto a las versiones sumerias es significativa. Se puede hablar de un pesimismo trágico, pues el hombre parece ya condenado por su propia génesis. Su única esperanza está en el hecho de que ha sido el mismo Ea el que lo ha modelado, es decir, que posee una «forma» creada por un gran dios. Desde este punto de vista, hay una simetría entre la creación del hombre y el origen del mundo. En ambos casos la materia primera se toma de la sustancia de una divinidad primordial derrotada, demonizada y muerta por los jóvenes dioses victoriosos.

22. LA SACRALIDAD DEL SOBERANO MESOPOTÁMICO

En Babilonia era costumbre recitar el *Enuma elish* en el templo el cuarto día de la fiesta del Año Nuevo. Esta fiesta, denominada *zagmuk* («comienzo del año») en sumerio y *akitu* en acádico, se celebraba a lo largo de los doce primeros días del mes de Nisán. Comprendía varios complejos rituales, entre los que destacaban los siguientes: a) día de expiación para el rey, correspondiente al «cautiverio» de Marduk; b) liberación de Marduk; c) combates rituales y procesión triunfal, presidida por el rey, hasta el Bit Akitu (la mansión de la fiesta del Año Nuevo), donde se celebraba un banquete; d) el *hieros gamos* del rey con una hieródula que personificaba a la diosa; e) la determinación de las suertes por los dioses.

La primera secuencia de este complejo mítico-ritual —la humillación del rey y el cautiverio de Marduk— señala la regresión del mundo al caos precosmogónico. En el santuario de Marduk, el gran sacerdote despojaba al rey de sus emblemas (cetro, anillo, sable y corona) y le golpeaba en el rostro. El rey, arrodillado, pronunciaba a continuación una fórmula en la que se declaraba inocente: «No he pecado oh Señor de los países, ni he sido negligente para con tu divinidad». El gran sacerdote respondía en nombre de Marduk: «No temas ... Marduk escuchará tu plegaria. Él acrecentará tu imperio ...».[32]

Durante este tiempo el pueblo buscaba a Marduk, que se suponía que estaba «encerrado en la montaña», fórmula que indicaba la «muerte» de una divinidad. Como ya hemos visto a propósito de Inanna-Ishtar, esa «muerte» no era definitiva; sin embargo, fue preciso rescatar del mundo inferior a la diosa. También Marduk se vio obligado a descender «lejos del sol y de la *luz*».[33] Era liberado finalmente y los dioses se reunían (es decir, se colocaban juntas sus esta-

32. Textos citados por H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, pág. 320 (= *La royauté et les dieux*, pág. 409).

33. Los autores clásicos hablan de «la tumba del Bel» (= Marduk), en Babilonia. Se trata, con toda probabilidad, del zigurat del templo Etemenanki, considerado sepulcro momentáneo del dios.

tuas) para determinar las suertes. (Este episodio corresponde en el *Enuma elish* a la promoción de Marduk como dios supremo.) El rey presidía la procesión hasta el Bit Akitu, edificio situado fuera de la ciudad. La procesión representaba el cortejo de los dioses que se dirigían a luchar contra Tiamat. Según una inscripción de Senaquerib, se puede suponer que había una representación de la batalla primordial, en la que el rey personificaba a Asur (dios que había sustituido a Marduk).[34] El *hieros gamos* tenía lugar a continuación del regreso del banquete celebrado en el Bit Akitu. El último acto consistía en la determinación de las suertes[35] para cada uno de los meses del año. Al «determinarlo», se *creaba* ritualmente el año, es decir, se aseguraba la fortuna, la fertilidad y la riqueza del nuevo mundo que acababa de nacer.

El *akitu* representa la versión mesopotámica de una representación mítico-ritual muy difundida, concretamente la fiesta del Año Nuevo, considerada como una repetición de la cosmogonía.[36] La regeneración periódica del cosmos constituye la gran esperanza de las sociedades tradicionales, y por ello nos veremos obligados a hacer frecuentes alusiones a las fiestas del Año Nuevo. Precisemos ya desde ahora que muchos episodios del *akitu* reaparecen —por no salir del ámbito del Cercano Oriente— en Egipto, entre los hititas, en Ugarit, en Irán, entre los mandeos. Así, por ejemplo, el «caos», ritualmente actualizado durante los últimos días del año, era representado mediante excesos «orgiásticos» del tipo de las Saturnales, la anulación de todo el orden social, por la extinción del fuego en los hogares y por el retorno de los muertos (representados por máscaras). En Egipto, entre los hititas y en Ugarit están atestiguados los combates entre dos grupos de figurantes. La costumbre de «fijar las suertes» de los doce meses siguientes durante los doce

34. Ciertas alusiones dan a entender que se representaban combates rituales entre dos grupos de figurantes.

35. Igual que en el *Enuma elish*, Marduk había establecido las leyes por las que habría de regirse el universo que acababa de crear.

36. Véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969, págs. 65 y sigs.; *Aspects du mythe*, págs. 56 y sigs.

días intercalares persiste aún en el Medio Oriente y en la Europa oriental.[37]

El papel del rey en el *akitu* nos es insuficientemente conocido. Su «humillación» corresponde a la regresión del mundo al «caos» y al «cautiverio» de Marduk en la montaña. El rey personifica al dios en la batalla contra Tiamat y en el *hieros gamos* con una hieródula, pero no siempre la identificación con el dios aparece clara; como ya hemos visto, durante su «humillación» el rey se dirige a Marduk. Sin embargo, la condición sacral del soberano mesopotámico está ampliamente atestiguada. Ya hemos aludido al matrimonio sagrado del rey sumerio, que representaba así a Dumuzi, con la diosa Inanna: este *hieros gamos* tenía lugar durante la fiesta del Año Nuevo (§ 9). Los sumerios consideraban la realeza como una institución descendida del cielo; tenía un origen divino, y esta concepción se mantuvo hasta que se extinguió la civilización asiriobabilónica.

La sacralidad del soberano se proclamaba de distintas maneras. Se le llamaba «rey del país» (es decir, del mundo) o «de las cuatro regiones del universo», títulos reservados originariamente a los dioses;[38] al igual que ocurría con éstos, en torno a su cabeza irradiaba una luz sobrenatural.[39] Ya antes de nacer, los dioses lo predestinaban para ejercer la soberanía. Al mismo tiempo que se reconocía su progenitura terrena, el rey era considerado «hijo de dios» (Hammurabi se declara engendrado por Sin, y Lipitishtar por Enlil). Esta doble ascendencia lo convertía en intermediario por excelencia entre los dioses y los hombres. El soberano representaba al pueblo ante los dioses y tenía la misión de expiar los pecados de sus súbditos. A veces debía sufrir la muerte por los crímenes de su pueblo; por este motivo tenían los asirios un «sustituto del rey».[40] Los textos proclaman que

37. Véase *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 81 y sigs.

38. Véase Frankfort, *Kingship*, págs. 227 y sigs. (= *La royauté*, págs. 303 y sigs.).

39. Esta luz, llamada *melammû* en acádico, corresponde al *hvarena* de los iranios; véanse Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pág. 206; Cassin, *La splendeur divine*, págs. 65 y sigs.

40. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, págs. 352 y sigs.; Frankfort, *op. cit.*, págs. 262 y sigs. (= *La royauté*, págs. 342 y sigs.).

el soberano había vivido en la intimidad de los dioses, en el jardín fabuloso donde se encuentran el árbol y el agua de la vida.[41] De hecho, el rey y su cortejo comen las ofrendas presentadas cada día a las estatuas de los dioses. El rey es el «enviado» del dios, el «pastor del pueblo» llamado por el dios[42] a instaurar la justicia y la paz sobre la tierra. «Cuando Anu y Enlil llamaron a Lipitishtar a ejercer el gobierno del país a fin de establecer la justicia en el país ..., entonces yo, Lipitishtar, el humilde pastor de Nippur ..., establecí la justicia en Sumer y Acad, de acuerdo con la palabra de Enlil.»[43]

Podría decirse que el rey participa de la modalidad divina, pero sin llegar a ser dios. *Representaba* al dios, y esto llevaba consigo en los estadios arcaicos de la cultura que también *era* de algún modo aquello que representaba. En todo caso, y como mediador entre el mundo de los hombres y el de los dioses, el rey mesopotámico encarnaba en su persona una unión ritual entre las dos modalidades del existir, la divina y la humana. Merced a esta doble naturaleza, el rey era considerado, al menos metafóricamente, creador de la vida y de la fertilidad. *Pero no era dios, no era un nuevo miembro del panteón* (a diferencia del faraón egipcio; véase § 27). Los fieles no le dirigían oraciones; al contrario, pedían a los dioses bendiciones para su rey. Porque los soberanos, a pesar de su intimidad con el mundo divino, a pesar del *hieros gamos* con ciertas diosas, no llegaban a trascender su condición humana. A fin de cuentas, seguían siendo mortales. Nadie olvidaba que incluso el fabuloso rey de Uruk, Guilgamesh, había fracasado en su intento de conquistar la inmortalidad.

41. El rey, en su condición de jardinero, cuidaba del árbol de la vida; véase Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, especialmente págs. 22 y sigs., 59 y sigs.

42. Véase la Introducción del Código de Hammurabi (I, 50), en *ANET*, pág. 164.

43. Prólogo al Código de Lipitishtar, 159. Véanse los textos citados en la traducción de J. Zandee, «Le Messie», págs. 13, 14, 16.

23. Guilgamesh en busca de la inmortalidad

La *Epopeya de Guilgamesh* es ciertamente la más famosa y la más popular de las creaciones babilónicas. Su héroe, Guilgamesh, rey de Uruk, era célebre ya en la época arcaica; se ha encontrado la versión sumeria de numerosos episodios de su vida legendaria. Pero, a pesar de sus antecedentes, la *Epopeya de Guilgamesh* es obra del genio semítico. Fue precisamente el acádico el idioma en que se compuso, a partir de diversos episodios aislados, una de las más conmovedoras historias sobre la búsqueda de la inmortalidad o, más exactamente, del fracaso final de una empresa que parecía tener todas las probabilidades de alcanzar el éxito. Esta *saga*, que se inicia con el relato de los excesos eróticos de un héroe que a la vez es un tirano, revela en última instancia la impotencia de las virtudes puramente «heroicas» para trascender radicalmente la condición humana. Sin embargo, Guilgamesh era de naturaleza divina en sus dos tercios, hijo de la diosa Ninsun y de un mortal.[44] El texto empieza por exaltar su omnisciencia y las grandiosas construcciones que había emprendido. Pero inmediatamente después se nos muestra la figura de un déspota que viola a las mujeres y las muchachas, que extenúa a los hombres con durísimos trabajos. Los habitantes de su ciudad suplican a los dioses, y éstos se deciden a crear un ser de talla gigantesca capaz de enfrentarse con Guilgamesh. Este ser semisalvaje, que recibe el nombre de Enkidu, vive en paz con las fieras, y con ellas va a beber en las mismas fuentes. Guilgamesh sabe de su existencia primero en sueños y después por las noticias de un cazador que lo ha visto. Envía una cortesana para hechizarlo con sus encantos y conducirlo hasta la ciudad de Uruk. Tal como habían previsto los dioses, los dos campeones miden sus fuerzas nada más encontrarse. Guilgamesh sale victorioso, pero entabla amistad con Enkidu y ambos se hacen compañeros. En última instancia, el plan de los dioses no ha fracasado, pues Guilgamesh prodigará en adelante su vigor en aventuras heroicas.

44. Un «gran sacerdote» de la ciudad de Uruk, según la tradición sumeria; véase A. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, pág. 4.

Acompañado de Enkidu, se dirige hacia el lejano y fabuloso bosque de cedros que guarda un ser monstruoso y todopoderoso, Huwawa. Los dos héroes lo abaten después de talar su cedro sagrado. Cuando Guilgamesh retorna a Uruk, la diosa Ishtar se fija en él y le invita a ser su esposo, pero él se niega con insolencia. Ishtar, sintiéndose humillada, suplica a su padre, Anu, que cree el «toro celeste» para que aniquile a Guilgamesh y a su ciudad. Anu se niega al principio, pero cede al fin cuando Ishtar le amenaza con soltar a los muertos que retiene en los infiernos. El «toro celeste» se lanza contra Uruk y sus mugidos hacen caer a centenares a los hombres del rey. Pero Enkidu logra sujetarlo por la cola y Guilgamesh le hunde su espada en la nuca. Ishtar, furiosa, sube a los muros de la ciudad y maldice al rey. Enardecido por su victoria, Enkidu arranca una pata al «toro celeste» y la lanza ante la diosa, al mismo tiempo que la cubre de injurias. Éste es el momento culminante en la carrera de los dos héroes, pero al mismo tiempo el prólogo de una tragedia. Aquella misma noche Enkidu sueña que ha sido condenado por los dioses. Por la mañana cae enfermo y sucumbe al cabo de doce días.

Guilgamesh sufre un cambio inesperado que lo convierte en un ser desconocido. Durante siete días y siete noches llora a su amigo y se niega a darle tierra, esperando que sus lamentos terminen por resucitarlo. Guilgamesh no cede hasta que aparecen los primeros signos de descomposición del cuerpo de Enkidu, al que da tierra con toda solemnidad. El rey abandona la ciudad y anda errante por el desierto, lamentándose: «¿Acaso no voy a morir yo también como Enkidu?» (tablilla IX, col. 1, v. 4).[45] Se siente aterrorizado por la idea de la muerte. Las hazañas heroicas ya no le sirven de consuelo. En adelante, su único afán será escapar a la suerte de los humanos, adquirir la inmortalidad. Sabe que el famoso Utnapishtim, el salvado del diluvio, vive para siempre, y decide salir a buscarlo.

El viaje abunda en pruebas de tipo iniciático. Llega a las montañas Mashu y encuentra la puerta que atraviesa todos los días el

45. Salvo indicación en contra, se sigue la traducción de Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh*.

sol, y que está vigilada por una pareja de hombres-escorpión, «cuya mirada basta para causar la muerte» (IX, 2,7). El héroe invencible se siente paralizado de terror y se postra humildemente. Pero los hombres-escorpión reconocen la parte divina de Guilgamesh y le permiten penetrar en el túnel. Después de doce horas de marcha en la oscuridad, Guilgamesh sale al otro lado de las montañas, y se encuentra de pronto en un jardín maravilloso. A cierta distancia y a la orilla del mar reconoce a la ninfa Siduri, a la que pregunta dónde puede encontrar a Utnapishtim. Siduri intenta disuadirle de sus propósitos: «Cuando los dioses hicieron a los hombres, asignaron la muerte a los hombres y se guardaron la vida para sí. Tú, Guilgamesh, hincha tu vientre y goza día y noche. Haz de cada día una fiesta y danza y retoza día y noche...».[46]

Pero Guilgamesh persiste en su decisión; Siduri le encamina entonces hacia Urshanabi, el barquero de Utnapishtim, que se encontraba allí cerca. Atraviesan los dos las aguas de la muerte y llegan a la orilla junto a la que vive Utnapishtim. Guilgamesh le pregunta cómo ha conseguido la inmortalidad. De este modo escucha la historia del diluvio y cómo los dioses tomaron la decisión de hacer de Utnapishtim y su esposa sus «padres», colocándolos en «las desembocaduras de los ríos». Pero Utnapishtim pregunta a Guilgamesh: «En cuanto a ti, ¿cuál de los dioses te agregará a su asamblea para que obtengas la vida que buscas?» (IX, 198). Su discurso, sin embargo, adopta un giro inesperado: «Trata ahora de no dormir durante seis días y siete noches» (XI, 199). Se trata con seguridad de la más dura prueba iniciática. Vencer el sueño, permanecer «despierto», equivale a una transmutación de la condición humana.[47] ¿Hemos de entender que Utnapishtim, sabiendo que los dioses no otorgarán al héroe la inmortalidad, aconseja a éste que la conquiste por medio de una iniciación? Guilgamesh había superado ya ciertas «pruebas»: la marcha por el túnel, la «tentación» de Siduri, la travesía de las

46. Tablilla X, col. III, 6-9, trad. Jean Nougayrol, *Histoire des religions* I, pág. 222.

47. Véase M. Eliade, *Naissances mystiques*, págs. 44 y sigs.

aguas de la muerte. Se trata de pruebas en cierto sentido heroicas, pero esta vez se le sugiere someterse a una prueba de carácter «espiritual», pues sólo una fuerza de concentración excepcional puede hacer a un hombre capaz de permanecer «despierto» seis días y siete noches. Pero Guilgamesh se duerme inmediatamente, y Utnapishtim exclama en tono sarcástico: «¡Mira al hombre fuerte que desea la inmortalidad: el sueño, como un viento violento, se ha abatido sobre él!» (203-204). Guilgamesh duerme de un tirón seis días y siete noches, y cuando Utnapishtim lo despierta reprocha a éste que le haya despertado cuando apenas acababa de conciliar el sueño, pero luego se rinde ante la evidencia y comienza a lamentarse: «¿Qué he de hacer, Utnapishtim, o adónde iré? Un demonio se ha apoderado de mi cuerpo; en la estancia en que duermo habita la muerte, y adondequiera que vaya, allí está la muerte» (230-234).

Guilgamesh se dispone a regresar, pero en el último momento, a sugerencias de su mujer, Utnapishtim le revela un «secreto de los dioses»: el lugar donde se encuentra la planta que restituye la juventud. Guilgamesh desciende al fondo del mar, la corta[48] y, completamente feliz, emprende el camino de regreso. Al cabo de varios días de marcha llega a un manantial de agua fresca y se apresura a tomar un baño. Atraída por el aroma de la planta, sale del agua una serpiente, la arrebata y por ello muda de piel.[49] En medio de sollozos se lamenta Guilgamesh de su mala suerte a Urshanabi. En este episodio podemos entrever el fracaso de una nueva prueba iniciática: el héroe no ha sabido sacar provecho de un don inesperado; carece, en una palabra, de «sabiduría». El texto termina abruptamente: Guilgamesh llega a Uruk y ruega a Urshanabi que suba a los muros de la ciudad y admire sus sólidos cimientos.[50]

48. Cabría preguntarse por qué no comió la planta inmediatamente después de cortarla, pero Guilgamesh la reservaba para más tarde; véase Heidel, *op. cit.*, págs. 92, n. 211.

49. Se trata de un tema folclórico bien conocido: al despojarse de su piel vieja, la serpiente renueva su vida.

50. La tablilla XII, redactada en sumerio, fue añadida más tarde; los incidentes relatados no guardan relación directa con el relato que acabamos de resumir.

Se ha visto en la *Epopeya de Guilgamesh* una ilustración dramática de la condición humana, definida por la inexorabilidad de la muerte. Sin embargo, esta primera obra maestra de la literatura universal nos da también a entender que algunos seres podrían obtener la inmortalidad sin la ayuda de los dioses, pero a condición de salir victoriosos de una serie de pruebas iniciáticas. Vista desde esta perspectiva, la historia de Guilgamesh vendría a ser más bien el relato de una iniciación frustrada.

24. El destino y los dioses

Desgraciadamente, ignoramos el contexto ritual de la iniciación mesopotámica, suponiendo que hubiera existido. En las pruebas específicas a que es sometido Guilgamesh podemos adivinar, a través de su estructura específica, la significación iniciática de la búsqueda de la inmortalidad. Los romances del ciclo artúrico presentan una situación análoga: abundan los símbolos y los motivos iniciáticos, pero es imposible determinar si estaban ligados a un complejo ritual o si representan más bien una reminiscencia de la mitología céltica o de la gnosis hermética, o si se trata simplemente de productos de la actividad imaginativa. Al menos en el caso de los romances del ciclo artúrico conocemos las tradiciones iniciáticas que precedieron a su redacción, mientras que ignoramos la protohistoria del posible argumento iniciático implícito en las aventuras de Guilgamesh.

Se ha hecho notar, con razón, que el pensamiento religioso acádico carga el acento sobre el hombre. La historia de Guilgamesh adquiere un valor de ejemplaridad: proclama la precariedad de la condición humana la imposibilidad, incluso para un héroe, de conseguir la inmortalidad. El hombre ha sido creado mortal, y su única razón de ser es el servicio de los dioses. Esta antropología pesimista aparece formulada ya en el *Enuma elish* y la encontramos asimismo en otros importantes textos religiosos. El *Diálogo entre el amo y el criado* se nos muestra como el producto de un nihilismo agravado por una neurosis: el amo no sabe lo que quiere. Está obsesionado por la

futilidad de todo esfuerzo humano: «Sube a los cerros de las viejas ruinas y paséate a lo largo y a lo ancho; mira las calaveras de los hombres de otros tiempos y del nuestro: ¿cuál de ellos es el malhechor y cuál el amable filántropo?».[51]

Otro texto célebre, el *Diálogo sobre la miseria humana*, que ha sido llamado el «Eclesiastés babilónico», adopta un tono aún más desesperanzado: «¿Acaso el fiero león, que se sacia de la carne más exquisita, presenta su ofrenda de incienso a fin de aplacar la cólera de su diosa? ... En cuanto a mí, ¿he dejado de hacer mi oblación? No, ya he orado a los dioses, he presentado los sacrificios previstos a las dioses ...» (líneas 51 y sigs.). Este héroe se ha esforzado desde la infancia por comprender a la diosa. Sin embargo, «el dios me ha traído la penuria en lugar de la riqueza» (líneas 71 y sigs.), mientras que han sido el malvado y el impío los que han amasado una fortuna (línea 236). «La turba alaba la palabra de un hombre encumbrado, experto en el crimen, mientras que desprecia al ser humilde que no ha cometido ninguna violencia.» «Sale justificado el malhechor y se persigue al justo. El bandido recibe el oro, mientras que se deja perecer de hambre al débil. Se refuerza el poder del malvado y se arruina al enfermo, se abate al débil» (líneas 267 y sigs.).[52]

Esta desesperanza no es consecuencia de una meditación sobre la vanidad de la existencia humana, sino de la experiencia de una injusticia general: los malvados triunfan, de nada sirven las oraciones, los dioses parecen indiferentes a los asuntos humanos. A partir del segundo milenio estallarán en otros ámbitos crisis espirituales del mismo tipo (Egipto, Israel, la India, Irán, Grecia), con diversas consecuencias, pues las respuestas a este tipo de experiencia nihilista se producen conforme al genio religioso específico de cada cultura. Pero en la literatura sapiencial mesopotámica los dioses no siempre se muestran tan indiferentes. Un texto nos habla de los dolores físicos y

51. «A Pessimistic Dialogue between Master and Servant», v. 84; trad. R. H. Pfeiffer, *ANET*, pág. 438.

52. «A Dialogue about Human Misery», trad. R. H. Pfeiffer, *ANET*, págs. 439-440.

espirituales de un inocente al que se ha comparado con Job. Se trata de un verdadero justo doliente, pues ninguna divinidad parece dispuesta a ayudarle. Innumerables enfermedades lo habían reducido a verse «hundido en sus propios excrementos». Los suyos ya lo lloraban por muerto cuando una serie de sueños le revela que Marduk está a punto de salvarlo. Como en un trance extático ve al dios alejando los demonios de la enfermedad y arrancando los dolores de su cuerpo como quien saca una planta de raíz. Finalmente, una vez recuperada la salud, el justo da gracias a Marduk atravesando ritualmente las doce puertas de su templo de Babilonia.[53]

En resumidas cuentas, al cargar el acento sobre el hombre, el pensamiento religioso acádico pone también de relieve los límites de las posibilidades humanas. Entre los hombres y los dioses media una distancia infranqueable, pero ello no significa que el hombre se encuentre aislado en su propia soledad. En primer lugar, participa de un elemento espiritual que puede considerarse de naturaleza divina: su «espíritu», *ilu* (literalmente, «dios»).[54] Por otra parte, mediante sus plegarias espera obtener la bendición de los dioses. Pero sobre todo sabe que forma parte de un universo unificado por las homologías: vive en una ciudad que constituye una *imago mundi*, cuyos templos y zigurats representan «centros del mundo» y, en consecuencia, aseguran la comunicación con el cielo y con los dioses. Babilonia era una *bâb-ilâni*, una «puerta de los dioses», pues aquella ciudad marcaba el punto por el que los dioses descienden a la tierra. Muchas ciudades y santuarios llevaban el nombre de «Unión entre el cielo y la tierra».[55] Dicho de otro modo: el hombre no vive en un mundo cerrado separado de los dioses, completamente aislado de los ritmos cósmicos. Por otra parte, todo un complejo sistema de correspon-

53. «I will praise the Lord of Wisdom», trad. R. H. Pfeiffer, *ANET*, págs. 434-437.

54. Es el elemento más importante de una personalidad. Los otros son *ištaru* (su destino), *lamassu* (su individualidad; se parece a una estatua) y *šēdu* (comparable a *genius*); véase A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, págs. 198-206.

55. Véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 26 y sigs.

dencias entre el cielo y la tierra hacía posible a la vez la comprensión de las realidades terrenas y el modo en que están «influidas» por los respectivos prototipos celestes. Un ejemplo: como a cada planeta correspondían un metal y un color, todas las cosas, en virtud de su color, estaban bajo el «influjo» de un planeta. Pero cada planeta pertenecía a un dios, que por ello mismo estaba «representado» por el metal respectivo.[56] En consecuencia, manipulando ritualmente un determinado objeto metálico y una piedra semipreciosa de un color conveniente, el individuo podía considerarse bajo la protección de un dios.

Finalmente, numerosas técnicas adivinatorias, desarrolladas en su mayor parte en la época acádica, permitían el conocimiento del futuro. Se creía, por tanto, que era posible evitar ciertas desventuras. La diversidad de estas técnicas y el considerable número de documentos escritos conservados prueban el prestigio de que estaba revestida la mántica en todas las capas sociales. El método más elaborado era la extispición, es decir, el examen de las vísceras de los animales sacrificados; el menos costoso, la lecanomancia, consistía en verter unas gotas de aceite sobre agua o a la inversa, para leer a continuación los signos que dibujaba uno de los líquidos sobre la superficie del otro. La astrología, desarrollada más tarde que las restantes técnicas, se practicaba sobre todo en el entorno de los soberanos. En cuanto a la interpretación de los sueños, se completó, a partir de comienzos del segundo milenio, con los sistemas para conjurar los presagios funestos.[57]

Todas las técnicas adivinatorias perseguían el descubrimiento de unos «signos» que luego eran descifrados conforme a ciertas reglas tradicionales. El mundo, en consecuencia, se revelaba dotado de estructuras y regido por unas leyes. Mediante el procedimiento de descifrar los «signos» se podía conocer el futuro. Dicho de otro modo: *se*

56. El oro corresponde a Enlil, la plata a Anu, el bronce a Ea. Cuando Shamash sustituyó a Enlil, pasó a «patrocinar» también el oro; véase B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, págs. 130 y sigs., 254.

57. J. Nougayrol, «La divination babylonienne», especialmente págs. 39 y sigs.

lograba «dominar» el tiempo, pues se preveían unos acontecimientos que iban a realizarse únicamente al cabo de cierto lapso temporal. La atención prestada a los «signos» dio como resultado ciertos descubrimientos de valor científico efectivo. Algunos de estos descubrimientos fueron recogidos más tarde por los griegos, que los perfeccionaron. La ciencia babilónica, por su parte, se mantuvo siempre en la etapa de un «saber tradicional», en el sentido de que el conocimiento científico mantuvo una estructura «totalitaria», es decir, que implicaba unos presupuestos cosmológicos, éticos y «existenciales».[58]

Hacia el 1500 a.C. parece definitivamente concluida la época creadora del pensamiento mesopotámico. Durante los diez siglos siguientes se diría que la actividad intelectual queda confiscada por la erudición y las labores de compilación. Pero la irradiación de la cultura mesopotámica, atestiguada desde las épocas más remotas, prosigue y aumenta. Ideas, creencias y técnicas de origen mesopotámico circulan desde el Mediterráneo occidental hasta el Hindukush. Es significativo el hecho de que los descubrimientos babilónicos llamados a popularizarse impliquen más o menos directamente unas correspondencias cielo-tierra o macrocosmos-microcosmos.

58. Como, por ejemplo, la medicina y la alquimia en China.

Capítulo IV

Ideas religiosas y crisis políticas en el antiguo Egipto

25. El milagro inolvidable: la «primera vez»

El nacimiento de la civilización egipcia sigue hoy causando asombro a los historiadores. Durante los dos milenios que precedieron a la formación del «Reino Unificado», las culturas neolíticas se desarrollaron sin modificaciones profundas. Pero durante el cuarto milenio, los contactos con la civilización sumeria provocan una verdadera mutación. Egipto copia el cilindro-sello, el arte de la construcción en ladrillo, la técnica de construir embarcaciones, numerosos motivos artísticos y, sobre todo, la escritura, que aparece bruscamente, sin antecedentes, a comienzos de la I Dinastía (hacia el 3000 a.C.).[1]

Muy pronto, sin embargo, la civilización egipcia elaboró un estilo característico que se manifiesta en todas sus creaciones. Lo cierto es que la geografía misma impuso una evolución distinta de la que caracterizó a las culturas sumero-acádicas, pues, a diferencia de Mesopotamia, vulnerable a las invasiones por sus cuatro costados, Egipto —o más exactamente el valle del Nilo— se hallaba aislado y defendido por el desierto, el Mar Rojo y el Mediterráneo. Hasta la

1. H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, págs. 100-111; Baumgartel, *The Culture of Prehistoric Egypt*, págs. 48 y sigs.

irrupción de los hicsos (1674 a.C.), Egipto no conoció el peligro procedente del exterior. Por otra parte, la navegabilidad del Nilo permitió al soberano gobernar el país a través de una administración cada vez más centralizada. Pero Egipto no conoció las grandes ciudades al estilo de las de Mesopotamia. Podría decirse que el país estaba poblado por una masa rural regida por los representantes de un dios encarnado, el faraón.

Fue precisamente la religión, y sobre todo el dogma de la condición divina del faraón, el elemento que más contribuyó desde el principio a modelar la estructura de la civilización egipcia. Según la tradición, el país se unificó y se configuró como un Estado gracias a la acción de su primer soberano, conocido bajo el nombre de Menes. Oriundo del sur, Menes construyó la nueva capital del Estado unificado en Menfis, cerca de la actual ciudad de El Cairo. Allí se celebró por vez primera la ceremonia de la coronación. Luego, durante más de tres mil años, los faraones serían coronados en Menfis; con toda probabilidad, la ceremonia culminante no hacía más que repetir la celebrada por Menes. No se trataba de conmemorar las acciones de Menes, sino de *renovar la fuente creadora brotada en el acontecimiento original*.[2]

La fundación del Estado unificado fue el equivalente de una cosmogonía. El faraón, dios encarnado, instauraba un mundo nuevo, una civilización infinitamente más compleja y superior a la de las aldeas neolíticas. Lo más importante era asegurar la permanencia de aquella obra realizada conforme a un modelo divino; dicho de otro modo: se trataba de evitar las crisis capaces de hacer saltar los cimientos del mundo nuevo. La divinidad del faraón constituía la mejor garantía. Como el faraón era inmortal, su fallecimiento significaba únicamente que era trasladado al cielo. La continuidad entre un dios encarnado y otro dios encarnado, y, en consecuencia, la continuidad del orden cósmico y social, estaba asegurada.

Es notable el hecho de que las más importantes creaciones políticas y culturales tuvieron lugar durante las primeras dinastías. Se

2. H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, pág. 50.

trata de unas creaciones que fijaron el modelo para los quince siglos siguientes. Después de la V Dinastía (2500-2300 a.C.) apenas se añadió nada importante al patrimonio cultural. Este «inmovilismo» que caracteriza a la civilización egipcia, pero que encontramos también en los mitos y en las nostalgias de otras sociedades tradicionales, es de origen religioso. La fijeza de las formas hieráticas, la repetición de los gestos y de los logros alcanzados en el comienzo de los tiempos, son la consecuencia lógica de una teología que consideraba el orden cósmico como la obra divina por excelencia, y que veía en cualquier intención de cambio el peligro de un retorno al caos y, en consecuencia, de un triunfo de las fuerzas demoníacas.

La tendencia designada por los investigadores europeos como «inmovilismo» trataba de mantener intacta la primera creación, pues ésta era perfecta desde todos los puntos de vista, cosmológico, religioso, social y ético. En las diversas tradiciones mitológicas se evocan las fases sucesivas de la cosmogonía. En efecto, los mitos se refieren exclusivamente a los acontecimientos que tuvieron lugar en el tiempo fabuloso de los comienzos. Esta época, llamada *tep zepi*, «la primera vez», duró desde que el dios creador emergió sobre las aguas primordiales hasta la entronización de Horus. Todo cuanto existe, lo mismo los fenómenos naturales que las realidades religiosas y culturales (planos de los templos, calendario, escritura, ritos, emblemas reales, etc.) debe su validez y su justificación al hecho de haber sido creado durante la época inicial. Evidentemente, «la primera vez» constituye la Edad de Oro de la perfección absoluta, «antes de que el furor, el estrépito, la lucha o el desorden hicieran su aparición». Ni la muerte ni la enfermedad existían durante aquella era maravillosa llamada «el tiempo de Ra», o de Osiris, o de Horus.[3] En un determinado momento, una vez que apareció el mal, se manifestó también el desorden, y con ello finalizó la Edad de Oro. Pero la época fabulosa de la «primera vez» no quedó relegada entre las reliquias de un pasado definitivamente caducado. Al contrario, aquella edad constituye la

3. Véase Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, págs. 263-264. Se trata de un motivo mítico muy conocido, «la perfección de los comienzos».

suma de los modelos que han de ser imitados, y por ello es una época que se reactualiza constantemente. En una palabra: se podría decir que los ritos, con los que se prosigue el exterminio de las fuerzas demoníacas, tienen por objeto restaurar la perfección inicial.

26. Teogonías y cosmogonías

Al igual que en todas las religiones tradicionales, la cosmogonía y los mitos de los orígenes (origen del hombre, de la realeza, de las instituciones sociales, de los ritos, etc.) constituía el núcleo esencial de la ciencia sagrada. Naturalmente, había diversos mitos cosmogónicos, cada uno de los cuales exaltaba a un dios distinto o localizaba el comienzo de la creación en un centro religioso diferente. Los temas se sitúan entre los más arcaicos: un montículo que emerge, un loto o un huevo que brotan de las aguas primordiales. En cuanto a los dioses creadores, cada ciudad colocaba al suyo en primer plano. Los cambios de dinastía iban seguidos a menudo de un cambio de capitalidad. Tales acontecimientos obligaban a los teólogos de la nueva capital a integrar diversas tradiciones cosmogónicas, identificando a su dios local con el demiurgo. Cuando se trataba de dioses creadores, la asimilación resultaba fácil, dadas sus semejanzas estructurales. Pero los teólogos elaboraron además síntesis audaces, asimilando sistemas religiosos heterogéneos y asociando figuras divinas netamente antagónicas.[4]

Igual que tantas otras tradiciones, la cosmogonía egipcia comienza con la aparición de un montículo sobre las aguas primordiales. La aparición de este «primer lugar» por encima de la inmen-

4. Los mitos no se narraban de una manera continua y coherente, de forma que constituyeran, por así decirlo, «versiones canónicas». En consecuencia, es preciso reconstruirlos a partir de los episodios y alusiones que aparecen en las colecciones más antiguas, concretamente, en los *Textos de las Pirámides* (2500-2300 a.C., aproximadamente), en los *Textos de los Sarcófagos* (2300-2000 a.C., aproximadamente) y en el *Libro de los Muertos* (a partir del 1500 a.C.).

sidad acuática significa la consolidación de la tierra, pero también la eclosión de la luz, de la vida y de la conciencia.[5] En Hierápolis se identificaba el lugar llamado «la Colina de Arena», que formaba parte del templo del sol, con la «colina primordial». Hermópolis era famosa por su lago, en el que brotó el loto cosmogónico. Pero otras localidades reclamaban para sí el mismo privilegio.[6] En efecto, cada ciudad, cada santuario, eran considerados como otros tantos «centros del mundo», el lugar en el que había comenzado la creación. El montículo inicial pasaba a ser muchas veces la montaña cósmica a la que ascendía el faraón para salir al encuentro del dios Sol.

Otras versiones hablan del huevo primordial que contenía el «pájaro de luz» (*Sarcófagos*, IV, 181 c y sigs.) o el loto original sobre el que reposa el sol niño[7] o, finalmente, de la serpiente primitiva, primera y última imagen del dios Atum. En efecto, el capítulo 175 del *Libro de los Muertos* anuncia que cuando el mundo retorne al estado caótico, Atum se convertirá de nuevo en serpiente. En Atum podemos reconocer el dios supremo y oculto, mientras que Ra, el sol, es por excelencia el dios manifiesto (véase § 32).

Las etapas de la creación —cosmogonía, teogonía, creación de los seres vivos, etc.— son presentadas de diversas maneras. Según la teología solar de Heliópolis, ciudad situada en la punta del Delta, el dios Ra-Atum-Khepri[8] creó una primera pareja divina, Shu (la atmósfera) y Tefnut, progenitores del dios Geb (la tierra) y de la diosa Nut (el cielo). El demiurgo llevó a cabo la creación masturbándose o expectorando. Estas expresiones resultan ingenuamente groseras, pero su sentido está claro: las divinidades nacen de la sustancia misma del dios supremo. Al igual que en la tradición sumeria (véase § 16), el Cielo y la Tierra permanecían unidos en un *hieros gamos* perpetuo, hasta el momento en

5. Véase Rundle Clark, *op. cit.*, pág. 36.

6. Véanse los textos citados y comentados por Frankfort, *La Royauté*, págs. 206 y sigs.

7. Sauneron y Yoyote, en *La Naissance du Monde*, pág. 37, y las referencias citadas en Morenz, *La religion égyptienne*, págs. 234 y sigs.

8. Se trata de las tres formas del sol: Khepri (el sol naciente), Ra (el sol en el cenit) y Atum (el sol poniente).

que fueron separados por Shu, el dios de la atmósfera.[9] De su unión vinieron al mundo Osiris e Isis, Seth y Neftis, protagonistas de un drama patético que retendrá nuestra atención más adelante.

En Hermópolis, ciudad del Egipto medio, los teólogos elaboraron una doctrina muy complicada en torno a la Ogdóada, el grupo de ocho dioses, a los cuales se uniría luego Ptah. En el lago primordial de Hermópolis surgió un loto, del que brotó el «niño sacrosanto, el heredero perfecto engendrado por la Ogdóada, simiente divina de los primerísimos Dioses Anteriores», «el que juntó los gérmenes de los dioses y de los hombres».[10]

Pero sería en Menfis, capital de los faraones de la I Dinastía, donde se articularía en torno al dios Ptah la teología más sistemática. El texto capital de la que se llamaría «teología menfita» fue grabado en piedra durante el reinado del faraón Shabaka (hacia el 700 a.C.), pero el original fue redactado unos dos mil años antes. Resulta sorprendente que la más antigua cosmogonía egipcia conocida hasta el momento sea al mismo tiempo la más filosófica, pues Ptah crea por su espíritu (su «corazón») y su verbo (su «lengua»). «El que se ha manifestado como el corazón (= espíritu), el que se ha manifestado como la lengua (= verbo), bajo la apariencia de Atum, es Ptah, el antiquísimo ...» Ptah es proclamado el más grande entre los dioses; Atum es únicamente el creador de la primera pareja divina. Es Ptah «el que hace existir a los dioses». Más tarde penetraron los dioses en sus cuerpos visibles, entrando «en toda clase de planta, en toda clase de piedra, en toda clase de arcilla, en toda cosa que crece sobre su relieve (es decir, el de la Tierra) y mediante las que pueden manifestarse».[11]

9. Véanse los textos citados por Sauneron-Yoyote, págs. 46-47. Pero el papel de separador no se reserva únicamente a Shu; véanse los textos citados por Morenz, pág. 228, en los que el autor de la separación es Ptah.

10. Textos citados por Sauneron-Yoyote, pág. 59. Véanse otros textos traducidos y comentados por Morenz y Schubert, *Der Gott auf der Blume*, págs. 32 y sigs.; véase también Morenz, *La religion égyptienne*, págs. 229 y sigs.

11. Traducción Sauneron-Yoyote, págs. 63-64. Véase el comentario de Morenz, *Rel. égyptienne*, págs. 216 y sigs., y en especial Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, págs. 51-64.

En resumen, la teogonía y la cosmogonía se realizaron en virtud de la potencia creadora del pensamiento y la palabra de un solo dios. Se trata, sin duda alguna, de la más alta expresión de las especulaciones metafísicas egipcias. Como observa John Wilson (*ANET*, pág. 4), es precisamente *al comienzo* de la historia egipcia cuando aparece una doctrina comparable con la teología cristiana del Logos.

Comparados con la teogonía y con la cosmogonía, los mitos referentes a la creación del hombre resultan muy borrosos. Los hombres (*erme*) nacieron de las lágrimas (*erme*) del dios solar, Ra. En un texto compuesto posteriormente (hacia el 2000 a.C.), en período de crisis, se lee: «Los hombres, rebaño de Dios, han sido provistos de todo. Él, es decir, el dios Sol, hizo el cielo y la tierra para ellos ... Hizo el aire para vivificar su nariz, pues ellos son sus imágenes, nacidos de sus carnes. El brilla en el cielo, hace para ellos la vegetación y los animales, las aves y los peces, para nutrirlos...».[12]

Sin embargo, cuando Ra descubre que los hombres se han conjurado contra él, decide destruirlos. Hathor se encargará de la matanza. Pero como la diosa amenaza con destruir totalmente la raza humana, Ra acude a un subterfugio y logra embriagarla.[13] La revuelta de los hombres y sus consecuencias tuvieron lugar durante la época mítica. Evidentemente, aquellos «hombres» eran los primeros habitantes de Egipto, puesto que Egipto fue el primero de los países en ser formado, lo que le convertía en «centro del mundo».[14] Los egipcios eran los únicos habitantes de pleno derecho, lo que explica la prohibición de penetrar en los santuarios, imágenes microcósmicas del país, a los extranjeros.[15] Ciertos textos tardíos reflejan una tendencia universalista. Los dioses (Horus, Sekhmet) protegen no sólo a los egipcios, sino

12. Las *Instrucciones para Merikaré*, pasaje traducido por Sauneron-Yoyote, págs. 75-76. Véase la traducción completa de Wilson, *ANET*, págs. 414-418.

13. Véase el texto traducido por Wilson, *ANET*, págs. 10-11. La tradición cananea conocía un mito análogo; véase § 50.

14. Véanse los ejemplos citados por Morenz, *Rel. égyptienne*, págs. 70 y sigs. Se trata de una concepción peculiar de las civilizaciones tradicionales; véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 17 y sigs.

15. Véanse ejemplos en Morenz, págs. 78 y sigs.

también a las gentes de Palestina, de Nubia y de Libia.[16] Sin embargo, la historia mítica de los primeros hombres no tiene gran importancia. En la época prodigiosa de «la primera vez», los dos momentos decisivos fueron la *cosmogonía* y el *advenimiento del faraón*.

27. Responsabilidades de un dios encarnado

Como observó Henri Frankfort,[17] la cosmogonía es el acontecimiento más importante porque representa el *único cambio real*: la aparición del mundo. A partir de entonces, sólo los cambios implicados en los ritmos de la vida cósmica poseen una significación. Pero en este caso se trata de momentos sucesivos articulados en diferentes ciclos, cuya periodicidad está asegurada: los movimientos de los astros, el retorno de las estaciones, las fases de la luna, el ritmo de la vegetación, la crecida y el reflujo del Nilo, etc. Pero precisamente en esta periodicidad de los ritmos cósmicos estriba la perfección de lo establecido en los tiempos de «la primera vez». El desorden implica un cambio inútil y, por consiguiente, nocivo en el ciclo ejemplar de los cambios perfectamente ordenados.

Puesto que el orden social representa un aspecto del orden cósmico, se supone que la realeza existe desde el comienzo del mundo. El creador fue también el primer rey,[18] que luego transmitió esta función a su hijo y sucesor, el primer faraón. Esta delegación consagró la realeza como institución divina. En efecto, los gestos del faraón se describen con los mismos términos que se emplean para describir los

16. El *Libro de las Puertas*, fragmento traducido por Sauneron-Yoyote, págs. 76-77. Véanse otras referencias en Morenz, pág. 80.

17. *Ancient Egyptian Religion*, págs. 49 y sigs.

18. En el *Libro de los Muertos* (cap. 17) proclama el dios: «Yo soy Atum, cuando yo estaba solo en Num (el océano primordial). Yo soy Ra en su primera manifestación, cuando comenzó a gobernar su creación». Una glosa añade la siguiente explicación: «Esto significa que Ra comenzó a manifestarse *como rey*, como el que existe antes que Shu levantara el cielo por encima de la tierra» (Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, págs. 54-55).

gestos del dios Ra o de sus epifanías solares. Por no citar más que dos ejemplos, la creación llevada a cabo por Ra se resume a menudo en una fórmula precisa: «El puso orden (*ma'at*) en el lugar del caos». En los mismos términos se habla de Tutankhamón cuando restauró el orden después de la «herejía» de Akhenatón (véase § 32) o de Pepi II: «Puso la *ma'at* en lugar de la mentira (del desorden)». También el verbo *khay*, «brillar», se utiliza indistintamente para describir la aparición del sol en el momento de la creación o al alba de cada día y la aparición del faraón en la ceremonia de la coronación, en las solemnidades o en las reuniones del consejo privado.[19]

El faraón encarnaba en su persona la *ma'at*, término que suele traducirse por «verdad», pero que tiene el significado general de «recto orden» y, en consecuencia, de «derecho», «justicia». La *ma'at* pertenece a la creación original y es por ello mismo un reflejo de la perfección propia de la Edad de Oro. Por constituir el fundamento mismo del cosmos y de la vida, la *ma'at* puede ser conocida personalmente por cada individuo. En textos de origen y época diferentes pueden leerse afirmaciones como estas: «Incita a tu corazón a conocer la *ma'at*»; «Yo hago de manera que puedas conocer la *ma'at* en tu corazón. ¡Ojalá hagas tú lo que te conviene!». Y también: «Yo era un hombre que amaba la *ma'at* y odiaba el pecado. Porque yo sabía que el pecado es abominable para Dios». En efecto, Dios se encarga de premiar el conocimiento necesario. Del príncipe se dice que «es el que conoce la verdad (*ma'at*) y a quien Dios instruye». El autor de una plegaria a Ra exclama: «¡Dame la *ma'at* en mi corazón!».[20]

Como encarnación de la *ma'at*, el faraón constituye el modelo ejemplar para todos sus súbditos. En ese sentido se expresa el visir Rekhmire: «Él es un dios que os hace vivir con sus actos».[21] La obra

19. Frankfort, ibíd., págs. 54 y sigs. Véanse otros ejemplos en *La Royauté et les Dieux*, págs. 202 y sigs.

20. Textos traducidos por Morenz, *op. cit.*, págs. 167-170.

21. Según Frankfort, esta concepción explica la ausencia de sublevaciones populares. Durante las perturbaciones políticas de los períodos intermedios (aproximadamente 2250-2040; 1730-1562 a.C.) nunca llegó a ponerse en tela de juicio la institución de la monarquía.

del faraón asegura la estabilidad del cosmos y del Estado y, como consecuencia, también la continuidad de la vida. En efecto, la cosmogonía se reanuda cada mañana, cuando el dios solar «rechaza» a la serpiente Apofis, pero sin lograr nunca aniquilarla, ya que el caos (= las tinieblas), por representar la virtualidad, son indestructibles. La actividad política del faraón reproduce las hazañas de Ra: también él «rechaza» a Apofis, es decir, que vela para que el mundo no retorne al caos. Cuando en las fronteras aparezcan los enemigos, serán asimilados a Apofis, y el triunfo del faraón reproducirá la victoria de Ra. Esta tendencia a interpretar la vida y la historia en términos de modelos ejemplares y categorías es un rasgo especifico de las culturas tradicionales.[22] El faraón era indiscutiblemente el único protagonista de los acontecimientos históricos concretos o irrepetibles: campañas militares en distintos países, victorias sobre diversos pueblos, etc. A pesar de ello, cuando Ramsés III hizo construir su tumba, reprodujo los nombres de las ciudades conquistadas, que se hallaban inscritos sobre los muros del templo funerario de Ramsés II. Incluso en la época del Imperio Antiguo, los libios que «aparecen como víctimas de las conquistas de Pepi II llevan los mismos nombres individuales que los que figuran en los relieves del templo de Sahure dos siglos antes».[23]

Es imposible reconocer los rasgos personales de los faraones tal como aparecen reproducidos en los monumentos o descritos en los textos. Incluso en ciertos detalles característicos, como la iniciativa y el valor de Tutmosis III durante la batalla de Meguido, ha podido reconocer A. de Buck los elementos convencionales del retrato del soberano ideal. La misma tendencia hacia el convencionalismo se observa en la representación de los dioses. Con excepción de Isis y Osiris, los restantes dioses, a pesar de sus formas y funciones diferentes, son evocados en los himnos y en las plegarias con términos casi idénticos.[24]

22. Véase *Le mythe de l'éternel retour*, cap. I.

23. H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, pág. 30, n. 1.

24. Véase la comparación entre Min y Sobek, en Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, págs. 25-26. Reconociendo la importancia de la visión estática del uni-

En principio, el culto debía ser celebrado por el faraón, pero éste delegaba sus funciones en los sacerdotes de los distintos templos. Directa o indirectamente, los ritos tenían la finalidad de defender, es decir, asegurar la estabilidad de la «creación original». Cada Año Nuevo se reiteraba la cosmogonía[25] de una manera aún más ejemplar que la victoria diaria de Ra, pues se trataba de un ciclo temporal más largo. La entronización del faraón reproducía los episodios de la *gesta* de Menes: la unificación de los dos países. En una palabra: se reiteraba ritualmente la fundación del Estado (véase § 25). La ceremonia de la consagración se repetía con ocasión de la fiesta de *Sed*, que se celebraba a los treinta años de la entronización, y tenía por objeto renovar la energía divina del soberano.[26] En cuanto a las festividades periódicas de ciertos dioses (Horus, Min, Anubis, etc.), estamos muy mal informados. Los sacerdotes llevaban a hombros la imagen o la barca sagrada en procesión, que estaba compuesta además por músicos, cantores y danzantes, y que se desarrollaba en medio de las aclamaciones de los fieles.

La gran fiesta de Min, una de las más populares en todo Egipto, nos es mejor conocida gracias a que fue asociada más tarde al culto real. Originalmente era la fiesta de la siega; en la procesión participaban el rey, la reina y un toro blanco. El rey cortaba un manojo de espigas y lo ofrecía al toro, pero los ritos que seguían nos resultan muy oscuros.[27] El faraón presidía las ceremonias de funda-

---

verso, interpretada como un movimiento rítmico dentro de una totalidad inmutable, Frankfort ha propuesto una ingeniosa explicación de las manifestaciones de los dioses en formas animales: mientras que en los hombres aparecen rasgos individuales que compensan la estructura morfológica de la figura, los animales no cambian nunca, sino que reproducen siempre la especie. La vida animal, a los ojos de los egipcios, se presentaba como una realidad sobrehumana, ya que participaba de la vida estática del universo; véase ibíd., págs. 13-14.

25. Véanse *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 65 y sigs.; Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, pág. 205.

26. Véanse Frankfort, ibíd., págs. 122-136; Vandier, *La Religion égyptienne*, págs. 200-201.

27. Según Gardiner, esta ceremonia incluía además una unión ritual de la pareja real; véase Frankfort, pág. 260.

ción e inauguración de los templos. Desgraciadamente, sólo conocemos algunos gestos simbólicos: en la zanja abierta en el emplazamiento del futuro templo colocaba el rey los «depósitos de fundación» (un ladrillo moldeado por el soberano, unos lingotes de oro, etc.); en la inauguración consagraba el monumento alzando el brazo derecho, etc.

El culto divino de cada día iba dirigido a la estatua del dios, que se guardaba en la naos. Una vez concluida la purificación ritual, el oficiante se acercaba a la naos, rompía el sello de arcilla y abría la puerta. Se postraba delante de la estatua y declaraba que penetraba en el cielo (la naos) para contemplar al dios. Luego la estatua era purificada con natrón para «abrir la boca» del dios. Finalmente, el oficiante cerraba la puerta, sellaba el cerrojo y se retiraba caminando de espaldas.[28]

Los datos relativos al culto funerario son sensiblemente más abundantes. Los egipcios se preocuparon de la muerte y del más allá en una medida que no tiene parangón entre los demás pueblos del Cercano Oriente. Para el faraón la muerte constituía el punto de partida de su viaje celeste y de su «inmortalización». Por otra parte, la muerte implicaba directamente a uno de los dioses egipcios más populares, Osiris.

28. La ascensión del faraón al cielo

En la medida en que es posible reconstruirlas, las más antiguas creencias acerca de la existencia más allá de la muerte enlazan con las dos tradiciones ampliamente atestiguadas en todo el mundo: la estancia de los muertos era unas veces subterránea y otras celeste o, más exactamente, estelar. Después de la muerte, las almas marchaban a las estrellas y compartían su inmortalidad. El cielo se imaginaba como una Diosa Madre y la muerte equivalía a un nuevo

28. A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égipte*, *passim*; Vandier, págs. 164 y sigs.

nacimiento o, dicho de otro modo, a un renacer en el mundo sideral. La maternidad del cielo implicaba la idea de que el difunto debía ser engendrado de nuevo; una vez que renacía en el cielo, era amamantado por la Diosa Madre (representada bajo la figura de una vaca).[29]

La localización infraterrestre del más allá era una creencia predominante en las culturas neolíticas. Ya en la época predinástica (es decir, a comienzos del cuarto milenio) se articularon en el complejo mítico-ritual osírico determinadas tradiciones religiosas conectadas con la agricultura. Ahora bien, Osiris, el único dios egipcio que perece víctima de muerte violenta, es una figura que también aparece en el ritual regio. Más adelante estudiaremos las consecuencias que tuvo este encuentro entre el dios que muere y la teología solar que explicaba y respaldaba la inmortalización del faraón.

Los *Textos de las Pirámides* se ocupan casi exclusivamente de las ideas relativas al destino ultraterreno del soberano. A pesar de los esfuerzos de los teólogos, la doctrina no aparece perfectamente sistematizada. Puede advertirse cierta oposición entre concepciones paralelas y a veces antagónicas. Las fórmulas, en su mayor parte, repiten enérgicamente que el faraón, hijo de Atum (—Ra), engendrado por el Gran Dios antes de la creación del mundo, no puede morir; pero otros textos aseguran al rey que su cuerpo no conocerá la corrupción. Se trata, con seguridad, de dos ideologías religiosas distintas y todavía insuficientemente integradas.[30] Sin embargo, casi todas las fórmulas se refieren al viaje celeste del faraón, que emprende el vuelo bajo la forma de un pájaro —halcón, garza real, oca salvaje (*Pir.*, 461-63, 890-91, 913, 1048)—, de un escarabeo (366) o de una langosta (890-91, etc.). Los vientos, las nubes y los mismos dioses han de venir en su ayuda. Algunas veces el rey sube al cielo por una

29. Esta idea justifica la unión incestuosa del faraón muerto, llamado «Toro que fecunda a su Madre». Véase Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, págs. 244 y sigs.

30. Ciertos textos (*Pir.*, 2007-2009) enseñan que se deben reunir los huesos del rey y liberar sus miembros de las vendas para asegurar su ascensión. Vandier ha demostrado que se trata de un complejo mítico-ritual osírico (*op. cit.*, pág. 81).

escala (365, 390, 971 y sigs., 2083). Durante su ascensión, el rey es ya un dios, un ser de esencia totalmente distinta a la que corresponde a la raza humana (650, 890).[31]

Sin embargo, antes de penetrar en su reposo celeste, en el Oriente, llamado «Campos de las ofrendas», el faraón había de superar determinadas pruebas. Ante la entrada, un lago «de contornos sinuosos» le cerraba el paso (*Pir.*, 2061), y el barquero tenía los poderes de un juez. Para ser admitido en la barca, el faraón tenía que haber observado todas las purificaciones rituales (*Pir.*, 519, 1116) y responder luego a un interrogatorio de estructura iniciática, es decir, que había de responder con unas fórmulas estereotipadas que servían de consignas. El rey ha de recurrir a menudo a un alegato de defensa (1188-1889) o a la magia (492 y sigs.) e incluso a las amenazas. Implora a los dioses (sobre todo a Ra, Thot y Horus) o pide a los dos sicomoros entre los que se eleva el sol cada día que lo lleven a los «Campos de los cañaverales».[32]

Cuando llega al cielo, el rey es recibido triunfalmente por el dios Sol, y se despachan a las cuatro direcciones del mundo mensajeros que anuncien su victoria sobre la muerte. El rey prolonga en el cielo su existencia terrena: sentado sobre el trono recibe los homenajes de sus

31. Textos citados por Vandier, *op. cit.*, pág. 78. Véanse también los pasajes traducidos por Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, págs. 109-115, 118-120, 122, 136, que se recogen en nuestra antología *Desde los primitivos al Zen*, Madrid, Cristiandad, 1978.

32. Vandier, *op. cit.*, pág. 72. Una exposición más detallada en Breasted, *op. cit.*, págs. 103 y sigs. y en R. Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes*, págs. 16 y sigs. Este tipo de pruebas es bien conocido en numerosas tradiciones arcaicas. Suponen una iniciación previa en la que se incluyen determinados ritos y enseñanzas (mitología y geografía funerarias, fórmulas secretas, etc.). Las escasas alusiones que aparecen en los *Textos de las Pirámides* constituyen los más antiguos documentos escritos sobre el modo de asegurarse un destino privilegiado en virtud de unos conocimientos secretos. Se trata con toda seguridad de una herencia inmemorial compartida también por las culturas neolíticas predinásticas. En la ideología real egipcia, estas alusiones iniciáticas constituyen más bien una reliquia inútil; en efecto, como hijo del dios y dios encarnado él mismo, el faraón no tenía necesidad de pruebas iniciáticas para obtener el derecho a entrar en el paraíso celeste.

súbditos y sigue sentenciando pleitos y dando órdenes,[33] pues si bien es el único que goza de la inmortalidad solar, el faraón se encuentra rodeado de cierto número de sus súbditos, en primer lugar los miembros de su familia y los altos dignatarios.[34] Éstos se identifican con las estrellas, que reciben el nombre de «los glorificados». Según Vandier (pág. 80), «los pasajes de los *Textos de las Pirámides* en los que se habla de las estrellas están cargados de una poesía y una calidad excepcionales; en ellos se refleja la imaginación sencilla y espontánea de un pueblo primitivo que se mueve con facilidad en el ámbito del misterio...».

Como ya hemos dicho, la doctrina soteriológica de los *Textos de las Pirámides* no siempre resulta coherente. Al identificarlo con Ra, la teología solar insistía en la condición privilegiada del soberano, que no caía bajo la jurisdicción de Osiris, rey de los muertos: «Tú abres tu lugar en el cielo entre las estrellas celestes, porque tú eres una estrella ... Miras con desdén a Osiris, das órdenes a los difuntos, te mantienes alejado de ellos, no eres uno de los suyos» (*Pir.*, 251). «Ra-Atum no te entrega a Osiris, que no juzga tu corazón ni tiene poder alguno sobre tu corazón ... Osiris, no te apoderarás de él, tu hijo (Horus) no se apoderará de él ...» (*Pir.*, 145-146). Otros textos resultan incluso agresivos; recuerdan que Osiris es un dios muerto, pues fue asesinado y arrojado al agua. Pero otros pasajes aluden a la identificación entre el faraón y Osiris. Hay fórmulas como la siguiente: «Al igual que Osiris vive, este rey Unas vive, y lo mismo que Osiris ya no muere, tampoco el rey Unas muere» (*Pir.*, 167 y sigs.).

29. Osiris, el dios asesinado

Para valorar el alcance de tales fórmulas es preciso que presentemos brevemente los mitos y la función religiosa de Osiris. Recor-

33. *Pir.*, 1301, 1721, 134-135, 712-713, 1774-1776, citados por Vandier, *op. cit.*, pág. 79. Véanse otros textos citados y comentados por Breasted, *op. cit.*, págs. 118 y sigs.

34. Es decir, quienes han sido enterrados en las inmediaciones de las tumbas reales.

demos ante todo que la versión más completa del mito osírico es la transmitida por Plutarco (siglo II d.C.) en su tratado *De Iside et Osiride*. Como ya hemos advertido a propósito de las cosmogonías (véase § 26), los textos egipcios se refieren únicamente a episodios aislados. A pesar de ciertas incoherencias y hasta contradicciones, explicables por las tensiones y sincretismos que precedieron a la victoria final de Osiris, su mito central puede ser reconstruido con cierta facilidad. Según todas las tradiciones, Osiris fue un rey legendario, célebre por la energía y la justicia con que gobernaba Egipto. Seth, su hermano, le tendió una trampa y logró asesinarlo. Su esposa Isis, «gran maga», consiguió ser fecundada por Osiris muerto. Después de sepultar su cuerpo, Isis se refugió en el Delta; allí, oculta entre los macizos de papiro, dio a luz un hijo, Horus. Cuando éste creció, hizo reconocer sus derechos ante los dioses de la Enéada y se lanzó al ataque contra su tío.

Al principio, Seth consigue arrancarle un ojo (*Pir.*, 1463), pero prosigue la lucha y Horus triunfa al final. Recupera su ojo y lo ofrece a Osiris. De este modo recobra la vida Osiris; véase *Pir.*, 609 y sigs., etc. Los dioses condenan a Seth a transportar a su propia víctima[35] (por ejemplo, Seth es transformado en barca para que lleve a Osiris por el Nilo). Pero, al igual que Apofis, Seth no puede ser totalmente aniquilado, porque encarna un poder irreductible. Después de la victoria, Horus desciende al país de los muertos y anuncia la buena noticia: reconocido sucesor legítimo de su padre, es coronado rey. De este modo «despierta» a Osiris; según los textos, «pone su alma en movimiento».

Este último acto del drama pone especialmente de relieve la modalidad específica del ser de Osiris. Horus lo encuentra sumido en un estado de torpor inconsciente y logra reanimarlo. «¡Osiris, mi-

35. *Pir.*, 626-627, 651-652, etc. Según una variante en la que insiste Plutarco, Seth desmembró el cadáver de Osiris (*Pir.*, 1867) en catorce partes y las dispersó. Pero Isis las recuperó (con excepción del órgano sexual, que había sido engullido por un pez) y las enterró cada una en el lugar en que la había hallado. De ahí que varios santuarios se atribuyeran la posesión de la tumba de Osiris. Véase A. Brunner, «Zum Raumbegriff der Aegypter», pág. 615.

ra! ¡Osiris, escucha! ¡Levántate, resucita!» (*Pir.*, 258 y sigs.). Jamás aparece Osiris representado en movimiento; su imagen está siempre en actitud impotente y pasiva.[36] Después de su coronación, es decir, una vez que ha puesto fin al período de crisis (el «caos»), Horus le resucita: «¡Osiris! Tú partiste, pero has retornado; te dormiste, pero has sido despertado; moriste, pero vives de nuevo» (*Pir.*, 1004 y sigs.). Sin embargo, Osiris es resucitado en cuanto que es «persona espiritual» (= alma) y energía vital. En adelante le corresponderá asegurar la fertilidad vegetal y las restantes fuerzas reproductivas. Se le describe como si fuera la tierra en su totalidad o se le compara con el océano que circunda el mundo. Ya hacia el año 2750 a.C. simboliza Osiris las fuerzas de la fecundidad y del crecimiento.[37] Dicho de otro modo: Osiris, el rey asesinado (= el faraón muerto), asegura la prosperidad del reino gobernado por su hijo Horus (representado por el faraón recién entronizado).

Es posible adivinar en sus grandes líneas las relaciones entre Ra, el faraón y la pareja Osiris-Horus. El sol y las tumbas de los reyes constituyen las dos grandes fuentes de sacralidad. Según la teología solar, el faraón era el hijo de Ra; pero como sucedía a un soberano difunto (= Osiris), el faraón reinante podía considerarse Horus. La tensión entre estas dos direcciones del espíritu religioso egipcio, la «solarización» y la «osirianización»,[38] se manifiesta en las funciones de la realeza. Como ya hemos visto, la civilización egipcia es el resultado de la unión entre el alto y el bajo Egipto en un reino único. Al principio se consideró a Ra como soberano de la Edad de Oro, pero después del Imperio Medio (2040-1700 a.C.), este cometido se transfirió a Osiris. La fórmula osiríaca terminó por imponerse en la ideología real, pues la filiación Osiris-Horus garantizaba la continui-

36. Hasta los textos de las Dinastías IX-X no se empieza a hablar en su nombre; véase Rundle Clark, pág. 110.

37. Véase Frankfort, *La Royauté et les Dieux*, págs. 256 y sigs. (Osiris en el grano y en el Nilo).

38. En cierto sentido se puede hablar de competencia entre un dios muerto, Osiris, y un dios moribundo, Ra, pues el sol también «moría» cada noche, pero resucitaba al alba del día siguiente.

dad de la dinastía, al mismo tiempo que aseguraba la prosperidad del país. Como fuente de la fecundidad universal, Osiris hacía que el reinado de su hijo y sucesor gozara de prosperidad.

Un texto del Imperio Medio expresa muy bien la exaltación de Osiris como fundamento y fuente de toda la creación: «Si vivo como si muero, yo soy Osiris. Penetro en ti y reaparezco a través de ti; fallezco en ti y crezco en ti ... Los dioses viven en mí porque yo vivo y crezco en el grano que los sustenta. Yo cubro la tierra; si vivo como si muero, soy la cebada; no se me puede destruir. Yo he penetrado el orden ... He sido hecho señor del orden y emerjo en el orden...».[39]

Se trata de una audaz valoración de la muerte, asumida en adelante como una especie de transmutación exultante de la existencia encarnada. La muerte realiza el tránsito de la esfera de lo insignificante hacia la esfera de lo significativo. La tumba es el lugar donde se realiza la transfiguración (*sakh*) del hombre, pues el muerto se convierte en un *akh*, un «espíritu transfigurado».[40] Desde nuestro punto de vista, lo que ahora importa es el hecho de que Osiris se va convirtiendo paulatinamente en el modelo ejemplar no sólo para los soberanos, sino para cada individuo en particular. Es verdad que su culto se había popularizado ya durante el Imperio Antiguo, lo que explica la presencia de Osiris en los *Textos de las Pirámides* a pesar de la resistencia de los teólogos heliopolitanos. Pero la época clásica de la civilización egipcia finalizó con una grave crisis, de la que nos ocuparemos enseguida. Una vez restablecido el orden, Osiris aparece en el centro de las preocupaciones éticas y de las esperan-

39. *Textos de los Sarcófagos*, pág. 330, trad. Rundle Clark, pág. 142.

40. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, págs. 96, 101. Téngase en cuenta que al depositar el cadáver en el sarcófago, se le colocaba en los brazos de su madre, la diosa del cielo, Nut: «Eres entregado a tu madre Nut en su nombre de Sarcófago» (*Pir.* 616). Otro texto compara a Nut con un lecho en el que duerme el muerto mientras espera ser despertado a una vida nueva (*Pir.*, 741). Los cuatro costados del sarcófago se personificaban como Isis, Neftis, Horus y Thoth; el fondo se identifica con Geb, dios de la tierra, y la tapa con la diosa del cielo. De este modo, el muerto queda rodeado en su sarcófago por las personificaciones del cosmos en su totalidad; véase A. Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, págs. 21-22.

zas religiosas. Aquí se inicia un proceso que ha sido descrito como la «democratización de Osiris».

En efecto, además de los faraones aparecen muchos otros personajes que profesan su fe en la participación ritual en el drama y la apoteosis de Osiris. Los textos que permanecían ocultos, grabados sobre los muros de las estancias abiertas en el interior de las pirámides elevadas por los faraones, se reproducen luego en los sarcófagos de los nobles y hasta de los individuos privados de cualquier privilegio. Osiris pasa a ser el modelo de todos cuantos esperan vencer a la muerte. Un *Texto de los Sarcófagos* (IV, 276 y sig.) proclama: «Tú eres ya el hijo de un rey, un príncipe, mientras tu corazón (es decir, tu espíritu) permanezca contigo». Siguiendo el ejemplo de Osiris, y con su ayuda, los difuntos logran convertirse en «almas», es decir, en seres espirituales perfectamente integrados y por ello mismo indestructibles. Asesinado y desmembrado, Osiris fue «reconstruido» por Isis y reanimado por Horus. De este modo inauguró un nuevo modo de existencia, pasando de sombra impotente a «persona» que «sabe», un ser espiritual debidamente iniciado.[41] Es probable que los Misterios helenísticos de Isis y Osiris desarrollaran ideas semejantes. Osiris toma de Ra la función de juez de los muertos; pasa a ser el Señor de la justicia, instalado en un palacio o sobre el montículo primordial, es decir, en el «centro del mundo». Como veremos más adelante (véase § 33), la tensión Ra-Osiris encontró una solución durante el Imperio Medio y el Imperio Nuevo.

30. La crisis: anarquía, desesperación y «democratización» de la vida de ultratumba

Pepi II fue el último faraón de la VI Dinastía. Poco después de su muerte, hacia el 2200 a.C., Egipto se vio gravemente trastornado

41. Cuando Horus descendió al otro mundo y resucitó a Osiris, le otorgó el poder de su «conocimiento». Osiris fue una víctima fácil porque «no sabía», no conocía la verdadera naturaleza de Seth; véanse los textos traducidos y comentados por Clark, págs. 114 y sigs.

por la guerra civil, y el Estado se hundió. El debilitamiento del poder central alentó las ambiciones de los dinastas. La anarquía asoló el país durante algún tiempo. En cierto momento, Egipto quedó dividido en dos reinos, el del norte, con capital en Herakleópolis, y el del sur, cuya capital era Tebas. La guerra civil finalizó con la victoria de los tebanos, y los últimos reyes de la XI Dinastía consiguieron reunificar el país. El período de anarquía, llamado por los historiadores Primer Período Intermedio (o Primer Interregno) finalizó hacia el año 2050 a.C. con el advenimiento de la XII Dinastía. La restauración del poder central significó el comienzo de un verdadero renacimiento.

Durante el Período Intermedio se produjo la «democratización» de la existencia más allá de la muerte; los nobles hicieron copiar en sus sarcófagos los *Textos de las Pirámides*, redactados exclusivamente para los faraones. Fue también aquélla la única época de la historia egipcia en que el faraón fue acusado de debilidad y hasta de falta de honradez. Gracias a diversas composiciones literarias del mayor interés, podemos seguir el curso de las profundas transformaciones desarrolladas durante la crisis. Los textos más importantes son los conocidos bajo los títulos de *Instrucciones para el Rey Meri-ka-ré*; *Las Amonestaciones del Profeta Ipu-wer*; *El Canto del Arpista*; *La Disputa de un hombre abatido con su Alma*. Los autores de estos textos evocan los desastres provocados por el hundimiento de la autoridad tradicional, y sobre todo las injusticias y los crímenes que les empujan al escepticismo y la desesperación, al suicidio en ocasiones. Pero estos documentos aportan al mismo tiempo los indicios de que se está produciendo un cambio de orden interior. Hay, al menos, algunos dignatarios que se preguntan por su propia responsabilidad en la catástrofe y no dudan en reconocerse culpables.

Un tal Ipu-wer se presenta ante el Faraón para hacerle saber las proporciones que alcanza el desastre. «Mira, el país está privado de la realeza por culpa de algunos irresponsables ... Los hombres se rebelan contra el úreo real ... que había pacificado los dos países ... La residencia regia puede ser arrasada en una hora». Las provincias y los templos no pagan ya sus tributos a causa de la guerra civil. Las

tumbas de las pirámides han sido salvajemente saqueadas. «El rey ha sido sacado por los pobres. El que había sido sepultado como un halcón (divino) yace ahora sobre una (simple) carreta. La estancia oculta de la pirámide se encuentra vacía.» Ipu-wer se vuelve aún más audaz y termina por amonestar al faraón, echándole en cara la anarquía general. El rey debía ser el pastor de su pueblo, pero su entronización no ha traído más que la muerte. «La autoridad y la justicia están contigo, pero lo único que pones en todo el país es la confusión, junto con el alboroto de las riñas. Mira cómo cada cual se arroja sobre su vecino; los hombres ejecutan lo que tú les has ordenado. Esto demuestra que tus actos han creado esta situación y que tú has proferido mentiras.»[42]

Uno de los reyes de la misma época compuso un tratado para su hijo Meri-ka-ré. El monarca reconoce humildemente sus pecados: «Egipto lucha hasta en las necrópolis ... y yo he hecho lo mismo». Las desdichas del país «han sucedido a causa de mis actos, y yo caí en la cuenta (del mal que había hecho) únicamente después de haberlo cometido». Recomienda a su hijo «actuar con justicia (*ma'at*) mientras viva sobre la tierra». «No confíes en los muchos años, pues los jueces (que te van a juzgar después de la muerte) consideran la vida como una hora...» Lo único que permanece con el hombre son sus acciones. En consecuencia, «no hagas el mal». En lugar de erigir un monumento en piedra, «haz que tu monumento persista en virtud del amor que sepas inspirar». «¡Ama a todo el mundo!». Porque los dioses estiman la justicia más que las ofrendas. «Consuela al que llora y no oprimas a la viuda. No prives a un hombre de la propiedad de su padre ... No castigues injustamente. No mates...»[43]

Los egipcios estaban especialmente consternados por cierto tipo de vandalismo. Los hombres destruían las tumbas de los antepasados, arrojaban fuera los cadáveres y se llevaban las piedras para construir sus propias tumbas. Como observaba Ipu-wer, «muchos

42. *Las Amonestaciones de Ipu-wer*, trad. Wilson, *ANET*, págs. 441-444; Erman-Blackman, *The Ancient Egyptians*, págs. 92 y sigs.

43. Trad. Wilson, *ANET*, págs. 414-418; Erman-Blackman, *op. cit.*, págs. 72 y sigs.

muertos son sepultados en el Río. El Río se ha convertido en una tumba...». El rey aconseja a su hijo Meri-ka-ré: «No destroces el monumento de otro ... No construyas tu tumba con ruinas». *El Canto del Arpista* evoca el saqueo y la destrucción de las tumbas, pero por motivos completamente distintos: «Los dioses que vivieron en otros tiempos (es decir, los reyes) y reposan en sus pirámides, y también los muertos beatificados (es decir, los nobles) enterrados en sus pirámides ... Sus moradas ya no existen. Mira lo que se ha hecho de ellas ... Los muros han sido rotos, y sus mansiones desaparecieron, como si nunca hubieran existido». Para el autor del poema, sin embargo, estos sucesos no vienen sino a confirmar el misterio impenetrable de la muerte. «Nadie retorna de allá para describirnos su estado o manifestarnos sus necesidades, para aquietar nuestro corazón hasta el momento en que nosotros también emprendamos el camino hacia el lugar para el que ellos partieron.» En consecuencia, concluye el Arpista, «cumple tu deseo mientras vivas ... No consientas que languidezca tu corazón ...».[44]

La ruina de todas las instituciones tradicionales trae a la vez consigo el agnosticismo y el pesimismo junto con una exaltación del placer que no logra ocultar la profunda desesperación. El colapso de la realeza divina lleva fatalmente consigo la infravaloración religiosa de la muerte. Si el faraón ya no se comporta como un dios encarnado, todos los demás valores sufrirán la misma crisis, y en primer lugar el significado de la vida. Con mayor motivo se pone en tela de juicio la realidad de la existencia más allá de la tumba. *El Canto del Arpista* nos recuerda otras crisis de desesperación, en Israel, en Grecia, en la India antigua, provocadas por la disolución de los valores tradicionales.

Pero el texto más impresionante es *La Disputa sobre el Suicidio*, un diálogo entre un hombre, abrumado por la desesperación, y su alma (*bâ*). El hombre se esfuerza por convencer a su alma de la conveniencia de suicidarse. «¿A quién hablaré hoy? Los hermanos son malvados, los compañeros de ayer no te quieren ... Los corazones

44. Trad. Wilson, *ANET*, pág. 467; véanse también Breasted, *Development of Religion and Thought*, pág. 183; Erman-Blackman, págs. 132 y sigs.

son rapaces, y cada cual arrebata los bienes de su vecino ... Ya no hay hombres justos. El país está abandonado a los que maquinan la maldad ... El pecado que merodea por la tierra no tiene fin.» Sobre el telón de fondo de tales plagas, la muerte se presenta como algo deseable, pues colmaría al hombre de dichas olvidadas o pocas veces conocidas. «La muerte se me presenta hoy como la curación a un enfermo ... como perfume de mirra ... como aroma de flores de loto ... como el olor (de los campos) después de la lluvia ... como el deseo ardiente que siente el hombre de regresar a su casa después de largos años de cautiverio...» Su alma (*bâ*) le recuerda en primer lugar que el suicidio le impedirá disfrutar de la sepultura y los servicios funerarios. Luego se esfuerza por persuadirle de que trate de olvidar sus penas y busque los placeres sensuales. Finalmente, el alma le asegura que permanecerá siempre a su lado, aun en el caso de que se decida a darse muerte.[45]

Las composiciones literarias del Período Intermedio serían muy estimadas y se copiarían una y otra vez mucho tiempo después de la restauración de la unidad política bajo los faraones del Imperio Medio (2040-1730 a.C.). Estos textos son algo más que testimonios de primer orden de la gran crisis, pues vienen además a ilustrar una tendencia del espíritu religioso egipcio que desde entonces no dejó de acentuarse. Se trata de una corriente de pensamiento difícil de describir brevemente, pero cuya característica principal radica en la importancia que se atribuye a la *persona humana* como réplica virtual del modelo ejemplar, la persona del faraón.

31. Teología y política de la «solarización»

El Imperio Medio estuvo gobernado por una serie de excelentes soberanos, pertenecientes casi todos ellos a la XII Dinastía. Bajo su mandato conoció Egipto una época de expansión económica y de

45. Trad. Wilson, *ANET*, págs. 405-407; véanse Breasted, *op. cit.*, 189 y sigs.; Erman-Blackman, págs. 86 y sigs.

gran prestigio internacional.[46] Los nombres elegidos por los faraones al tiempo de su coronación traslucen la decisión de comportarse con justicia (*ma'at*) para con los hombres y los dioses.[47] Durante la XII Dinastía accedió al rango supremo, bajo el título de Amón-Ra, uno de los ocho dioses adorados en Hermópolis, Ra (el fundador de la dinastía se llamó Amenemhat: «Amón va a la cabeza»). El dios «oculto» (véase § 26) fue identificado con el sol, dios «manifiesto» por excelencia. En virtud de la «solarización» se convertiría Amón en dios universal del Imperio Nuevo.

Paradójicamente, este Imperio —el único que realmente merece este nombre— fue la consecuencia, tardía pero inevitable, de una segunda crisis, desencadenada después de la XII Dinastía. Un gran número de soberanos se sucedió rápidamente hasta la invasión de los hicsos, en el 1674 a.C. Se desconocen las causas de la desintegración del Estado, que se produjo dos generaciones antes del ataque de los hicsos. De todas formas, los egipcios no hubieran podido resistir mucho tiempo el asalto de estos temibles guerreros que manejaban el caballo, el carro, la armadura y el arco compuesto. La historia de los hicsos es conocida de manera muy deficiente;[48] sin embargo, puede afirmarse con seguridad que su avance hacia Egipto fue consecuencia de las migraciones que conmocionaron todo el Cercano Oriente en el siglo XVII a.C.

46. Resultado muy meritorio, sobre todo teniendo en cuenta que los gobernadores de las distintas regiones habían conservado intacta su soberanía local.

47. Véanse los ejemplos citados por Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pág. 133. Es cierto que los egipcios se consideraban todavía los únicos seres *realmente* humanos; los extranjeros eran asimilados a los animales, y en ciertos casos hasta podían ser sacrificados; véase Wilson, ibíd., pág. 140.

48. La fuente etimológica del término es egipcia: *hikau khasut*, «gobernador de los países extranjeros». Los nombres conocidos son semíticos en su mayor parte, pero también aparecen nombres hurritas. Los hicsos no son mencionados en ningún documento egipcio contemporáneo. Aparece una alusión a su ciudad fortificada, Tanis, en un texto de la Dinastía XIX y en un cuento popular redactado hacia la misma época. Como era de esperar, los conquistadores («barbaros» para los egipcios) fueron asimilados a la serpiente Apofis, símbolo del caos.

Después de su victoria, los conquistadores se instalaron en el Delta. Desde su capital, Avaris, gobernaron a través de sus vasallos la mayor parte del bajo Egipto. Pero cometieron el error de permitir que, a cambio de un tributo, una sucesión de faraones siguiera reinando en el alto Egipto. Los hicsos importaron algunos dioses sirios, Baal y Teshub en primer lugar; al segundo lo identificaron con Seth. La promoción del matador de Osiris al rango supremo debió de constituir una grave humillación. Pero hemos de precisar que el culto a Seth se practicaba en el Delta ya en tiempos de la IV Dinastía.

Para los egipcios, la invasión de los hicsos representaba una catástrofe difícil de comprender. Su confianza en que, por decisión de los dioses, ocupaban una posición privilegiada quedó gravemente afectada. Por otra parte, mientras que el Delta era colonizado por unos asiáticos, los conquistadores, atrincherados en sus campamentos fortificados, ignoraban con desprecio la civilización egipcia. Pero los egipcios supieron asimilar la lección. Progresivamente fueron aprendiendo a manejar las armas de los invasores. Un siglo después del desastre (hacia el año 1600 a.C.), Tebas, donde reinaba un faraón de la XVII Dinastía, desencadenó la guerra de liberación. La victoria final[49] coincide con el advenimiento de la XVIII Dinastía (1562-1308 a.C.) y la fundación del Imperio Nuevo.

La liberación tuvo como efecto inmediato el auge del nacionalismo y de la xenofobia. Hubo de pasar al menos un siglo para que se aplacase la sed de venganza contra los hicsos. Al principio, los soberanos emprendieron expediciones punitivas, pero en 1470 a.C. Tutmosis III inicia la serie de campañas militares en Asia con una expedición contra las antiguas plazas fuertes de los hicsos. El sentimiento de inseguridad creado por la ocupación extranjera fue desapareciendo lentamente. Para que Egipto quedase completamente a cubierto de las agresiones externas, Tutmosis III procedió a una se-

49. Ningún documento oficial registra la expulsión de los hicsos. El único testimonio es la breve autobiografía de un modesto combatiente en la guerra de liberación; el texto ha sido traducido por Breasted, *Ancient Records of Egypt* II, págs. 1 y sigs.; véase también Wilson, *op. cit.*, págs. 164-165.

rie de conquistas cuyo resultado fue la creación de un Imperio. Es probable que las frustraciones sufridas durante los veintidós primeros años de su reinado exacerbaran sus ambiciones militares, pues durante todo aquel período la verdadera soberana fue su tía y suegra, Hatshepsut. Esta reina singularmente dotada prefería la expansión cultural y comercial a las guerras de conquista. Pero quince días después de la caída de Hatshepsut, Tutmosis emprendía el camino hacia Palestina y Siria con ánimo de someter a los «rebeldes». Tiempo después triunfaría en Meguido. Felizmente para el porvenir del Imperio, Tutmosis se mostró generoso con los vencidos.

Aquello fue el final del aislamiento egipcio, pero también el comienzo de la decadencia de la cultura tradicional del país. A pesar de la duración relativamente corta del Imperio, sus repercusiones fueron irreversibles. Como secuela de su política internacional, Egipto se abrió progresivamente a una cultura cosmopolita. Un siglo después de la victoria de Meguido, la presencia masiva de los «asiáticos» aparece atestiguada por todas partes, incluso en la administración y en las residencias reales.[50] Muchas divinidades extranjeras no sólo eran toleradas, sino que se asimilaban a las divinidades nacionales. Y lo que es más, los dioses egipcios empezaron a ser adorados en los países extranjeros, de forma que Amón-Ra se convirtió en un dios universal.

La solarización de Amón facilitó a la vez el sincretismo religioso y la restauración del dios solar en el rango supremo, pues el sol era el único dios universalmente accesible.[51] Los más hermosos himnos dirigidos a Amón-Ra lo exaltan como creador universal y cosmócrata; fueron compuestos al comienzo de la época «imperial». Por otra parte, la adoración del dios solar como Dios supremo por excelencia abría el camino a cierta unidad religiosa; la supremacía de un mismo principio divino se imponía progresivamente desde el valle del Nilo hasta Siria y Anatolia. Por lo que respecta a Egipto, esta teolo-

50. Véase Wilson, *op. cit.*, págs. 189 y sigs.

51. Por razones que hemos examinad en otro lugar (véase § 20; véase también *Tratado*, §§ 14 y 30), los dioses celestes se habían convertido en *dii otiosi*.

gía solar de tendencia universalista se encontraba fatalmente implicada en las tensiones de orden político. Durante la XVIII Dinastía, los templos de Amón-Ra fueron considerablemente ampliados, y sus rentas se multiplicaron por diez. Como consecuencia de la invasión de los hicsos y, sobre todo, de la liberación de Egipto por un soberano de Tebas, los dioses fueron llamados a intervenir de una manera más directa en los asuntos del Estado. Esto quiere decir que los dioses, y en primer lugar Amón-Ra, comunicaban sus consejos a través del cuerpo sacerdotal. El sumo sacerdote de Amón adquirió una considerable autoridad, y se situaba inmediatamente después del faraón. Egipto iba camino de convertirse en una teocracia, lo que, por otra parte, no contribuía a aminorar la lucha por el poder entre el sumo sacerdote y el faraón. Esta excesiva politización de la jerarquía sacerdotal hizo que aumentara la tensión entre las distintas corrientes teológicas, que llegaron a ocupar posiciones irreductiblemente antagónicas.

32. Akhenatón o la reforma frustrada

Los acontecimientos que han recibido el nombre de «Revolución de Amarna» (1375-1350 a.C.), es decir, la promoción de Atón, el disco solar, al rango de única divinidad suprema, se explican en parte por la decisión del faraón Amenhotep IV, que trataba de liberarse así de la tutela del sumo sacerdote. En efecto, poco tiempo después de ser elevado al trono, el joven soberano quitó al sumo sacerdote la administración de los bienes de Amón, con lo que le retiraba al mismo tiempo la base de sus poderes. A continuación, el faraón cambió de nombre («Amón está satisfecho») por el de Akh-en-Atón («El servidor de Atón»), abandonó la antigua capital, Tebas, «la ciudad de Amón», y se hizo construir otra, situada 500 kilómetros más al norte, a la que puso por nombre Akhetatón (actualmente Tell-el-Amarna), donde elevó sus palacios y los templos de Atón. A diferencia de los santuarios de Amón, los de Atón no estaban cubiertos; se podía adorar al sol en todo su esplendor. No fue ésta la única innovación

de Akhenatón. En el terreno de las artes figurativas fomentó el estilo que más adelante sería calificado de «naturalismo» de Amarna; por primera vez fue introducido el lenguaje popular en las inscripciones reales y en los decretos oficiales; por otra parte, el faraón renunció a los convencionalismos rígidos impuestos por la etiqueta, dejando que sus relaciones con los miembros de la familia real y sus íntimos se rigieran por la mayor espontaneidad.

Todas estas innovaciones se justifican por el valor religioso que Akhenatón otorgaba a la «verdad» (*ma'at*) y, por consiguiente, a todo lo que era natural y estaba en consonancia con los ritmos de la vida. Porque este faraón desmedrado y casi deforme, que habría de morir joven, había descubierto el valor religioso de la «alegría de vivir», el gozo inagotable de disfrutar de la creación multiforme de Atón y, sobre todo, de la luz divina. Para imponer su «reforma», Akhenatón rebajó a Amón y a todos los restantes dioses[52] en favor de Atón, Dios supremo, identificado con el disco solar, fuente universal de la vida, cuya imagen era el sol con sus rayos terminados en manos que alargan a sus fieles el símbolo de la vida (el *ankh*). Las ideas esenciales de la teología de Akhenatón se encuentran en los dos himnos dirigidos a Atón, los únicos que se han conservado. Se trata, sin duda alguna, de una de las más nobles expresiones de la religiosidad egipcia. El sol es «el origen de la vida»; sus rayos «abrazan a todos los países». «Aunque tú estés muy lejos, tus rayos se posan sobre la tierra; aunque te alces sobre los rostros de los hombres, tus huellas son invisibles.»[53] Atón es el «creador del germen en la mujer», y él anima el embrión y vela en el parto y durante la crianza del niño, del mismo modo que da el aliento al pajarillo y luego lo protege. «¡Qué variadas son tus obras! Ocultas están a la mirada de los hombres, ¡oh Dios único, aparte del cual ninguno otro exis-

52. En principio, pues se mantuvieron Ra Ma'at y Harakhti.

53. «Cuando te pones ... la tierra queda en tinieblas, semejante a la muerte.» Durante la noche merodean las serpientes y las fieras; entonces «se hunde el mundo en el silencio». Akhenatón evoca, con detalles de sorprendente viveza, el milagro del alba, el gozo compartido por árboles, flores, aves y peces.

te!»[54] Atón creó todos los países, los hombres y las mujeres, y puso a cada uno de ellos en el lugar que le es propio, previendo todo lo necesario para su vida. «El mundo por ti subsiste...» «Cada uno de ellos tiene su alimento.»

Se ha comparado, y no sin razón, este himno con el salmo 104. Incluso se ha hablado del carácter «monoteísta» de la reforma de Akhenatón. La originalidad y la importancia de este «primer individuo» de la historia, como lo caracteriza Breasted, son aún motivo de controversia. De lo que no cabe duda es de su fervor religioso. La plegaria hallada en su sarcófago contenía estas líneas: «Voy a respirar el dulce aliento de tu boca. Voy a contemplar cada día tu hermosura ... Dame tus manos, cargadas de tu espíritu, para que yo te reciba y viva por él. Pronuncia mi nombre por toda la eternidad: nunca faltará a tu llamada». Después de treinta y tres siglos, esta plegaria conserva aún su fuerza conmovedora.

Durante el reinado de Akhenatón, y a causa de su pasividad política y militar, Egipto perdió el Imperio asiático. Su sucesor, Tut-Ankh-Amón (1357-1344 a.C.), restableció las relaciones con el sumo sacerdote de Amón y retornó a Tebas. Desaparecieron casi por completo las huellas de la «reforma atoniana». Poco después murió el último faraón de la larga y gloriosa XVIII Dinastía.

Según la opinión común de los especialistas, la extinción de la XVIII Dinastía marca el fin de la creatividad del genio egipcio. Por lo que se refiere a las creaciones religiosas, cabe preguntar si su falta de relevancia hasta la fundación de los Misterios de Isis y Osiris no se debe a la brillantez y eficacia de las síntesis elaboradas durante el Imperio Nuevo.[55] Porque, en cierto sentido, tales síntesis representan el punto culminante del pensamiento religioso egipcio: constituyen un sistema perfectamente articulado que sólo invita a innovaciones estilísticas.

54. «Tú creaste la tierra ... mientras estabas solo.» «Tú hiciste el cielo tan lejano para elevarte a la altura y mirar todo cuanto hiciste.»

55. Pensamos, evidentemente, en las minorías religiosas a las que podían resultar accesibles las significaciones profundas de tales creaciones.

Para mejor valorar la importancia de estas síntesis teológicas, volvamos por un momento a considerar el «monoteísmo atoniano». Hay que precisar ante todo que la expresión empleada por Akhenatón en su himno —«el Dios único, aparte del cual ninguno otro existe»— había sido ya aplicada mil años antes de la reforma de Amarna a Amón, a Ra, a Atum y a otros dioses. Aparte de esto, como observa John Wilson,[56] había al menos *dos* dioses, pues el mismo Akhenatón era adorado como otra divinidad. Las plegarias de los fieles (es decir, del grupo restringido de funcionarios y dignatarios de la corte) iban dirigidas no a Atón, sino directamente a Akhenatón. En su admirable himno, el faraón afirma que Atón es su *dios personal*: «Tú estás en mi corazón y nadie te conoce como no sea tu hijo (es decir, Akhenatón), al que tú has iniciado en tus planes y en tu poder». Esto explicaría la desaparición casi instantánea del «atonismo» a la muerte de Akhenatón. En resumidas cuentas, se trataba de una religiosidad exclusiva de la familia real y de los cortesanos.

A todo lo dicho hemos de añadir que Atón era conocido y adorado mucho tiempo antes de la reforma de Amarna.[57] En el *Libro de lo que hay en el más allá* se aplica a Ra el apelativo de «Señor del disco (Atón)». En otros textos de la XVIII Dinastía se ignora a Amón (el «dios oculto»), mientras que se describe a Ra como el dios «cuyo rostro está velado» y que «se oculta en el otro mundo». Dicho de otro modo: en el carácter misterioso e invisible de Ra se declaran aspectos complementarios de Atón, dios plenamente manifiesto en el disco solar.[58]

33. Síntesis final: la asociación Ra-Osiris

Los teólogos del Imperio Nuevo insisten en el carácter complementario de los dioses opuestos o incluso antagónicos. En la *Leta-*

56. *Op. cit.*, págs. 223 y sigs.

57. Véanse Wilson, *op. cit.*, págs. 210 y sigs.; Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, págs. 5 y sigs.

58. Piankoff, *op. cit.*, pág. 12.

nía de Ra se llama al dios solar «el Uno conjunto»; se le representa bajo la forma de Osiris-momia, portando la corona del alto Egipto. En otras palabras: Osiris aparece impregnado del alma de Ra.[59] En la persona del faraón muerto se consuma la identificación de los dos dioses; una vez completado el proceso de osirianización, el rey resucita como joven Ra, porque el curso solar representa el modelo ejemplar del destino humano: paso de un modo de ser a otro, de la vida a la muerte y, en consecuencia, a un nuevo nacimiento. El descenso de Ra al mundo subterráneo supone a la vez su muerte y su resurrección. Un texto habla de «Ra que va a reposar en Osiris, y Osiris que va a reposar en Ra».[60] Numerosas alusiones míticas subrayan el doble aspecto de Ra, a la vez osírico y solar. Al descender al otro mundo, el rey se convierte en trasunto del binomio Osiris-Ra.

Según uno de los textos antes citados, Ra «se oculta en el otro mundo». Numerosas invocaciones de la *Letanía* (20-23) insisten en el carácter acuático de Ra e identifican al dios solar con el océano primordial. Pero la unión de los contrarios se expresa sobre todo mediante la idea de la solidaridad oculta entre Ra y Osiris o entre Horus y Seth.[61] Dicho con una fórmula feliz de Rundle Clark (pág. 158): *Ra como dios trascendente y Osiris como dios que emerge constituyen las manifestaciones complementarias de la divinidad.* En última instancia, se trata del mismo «misterio» y, más en concreto, de la multiplicidad de las formas emanadas por el único y solo Dios.[62] Según la teogonía y la cosmogonía desencadenadas por Atum (véase § 26), la divinidad es *a la vez* una y múltiple; la creación consiste en la multiplicación de sus nombres y de sus formas.

59. Véase Piankoff, *The Litany of Re*, pág. 11.

60. Véase Piankoff, *Rameses VI*, pág. 35.

61. Véase los ejemplos citados por Piankoff, *Litany*, pág. 49, n. 3.

62. Ya en los *Textos de las Pirámides*, Atum hace emanar a los dioses de su propio ser. Bajo su forma primordial de serpiente (véase § 26), Atum ha sido también identificado con Osiris (lo que implica que también él puede «morir») y, consecuentemente, con Horus; véanse los textos citados y comentados por Piankoff, *Litany*, pág. 11, n. 2.

La asociación y la convergencia de los dioses son operaciones bien conocidas del pensamiento religioso egipcio ya en la más remota Antigüedad. La originalidad de la teología del Imperio Nuevo consiste, por una parte, en el postulado del doble proceso de osirianización de Ra y de solarización de Osiris y, por otra, en la convicción de que este doble proceso revela la significación secreta de la existencia humana, y más concretamente la *complementariedad de la vida y de la muerte.*[63] En cierto modo, esta síntesis teológica confirma la victoria de Osiris al otorgarle una nueva significación. El triunfo del dios asesinado podía considerarse total ya a comienzos del Imperio Nuevo. Con la XVIII Dinastía, Osiris se convierte en juez de los muertos. Los dos actos del drama de ultratumba —el «proceso» y el «pesaje del corazón»— se desarrollan en presencia de Osiris. En los *Textos de los Sarcófagos* ambos actos, «proceso» y «pesaje del corazón», están diferenciados, pero en el *Libro de los Muertos* tienden ya a confundirse.[64] Estos textos funerarios, redactados durante el Imperio Nuevo, pero recogiendo materiales más antiguos, gozarán de una popularidad inigualada hasta el final de la civilización egipcia. El *Libro de los Muertos* es la guía por excelencia del alma en el más allá. El objeto de las plegarias y fórmulas mágicas que contiene es facilitar el viaje del alma y, especialmente, asegurarle el éxito en las pruebas del «proceso» y del «pesaje del corazón».

Entre los elementos arcaicos del *Libro de los Muertos* podemos destacar el peligro de una «segunda muerte» (caps. 44, 130, 135-136, 175-176) y la importancia de conservar la memoria (cap. 90) y recordar el propio nombre (cap. 25), creencias ampliamente atestiguadas entre los «primitivos», pero también en Grecia y en la India antigua. Sin embargo, el texto es ante todo un reflejo de las síntesis teológicas del Imperio Nuevo. Un himno a Ra describe (cap. 15) el

63. En la India, a partir de la época de los *Brāhmanas*, se ha llevado a cabo una labor semejante, si bien los fines que perseguían eran distintos; véase cap. IX.

64. Véase Yoyote, «Le Jugement des morts dans l'Égypte ancienne», pág. 45. Precisemos que el juicio de los muertos y la idea de una justicia celeste «que se ejerce después de la muerte de todos, hombres y reyes», están claramente atestiguados a partir de la IX Dinastía; véase Yoyote, ibid., pág. 64.

viaje diario del sol, que al penetrar en el mundo subterráneo difunde la alegría. Los muertos «se gozan cuando tú brillas allí para el gran dios Osiris, señor de la eternidad». No menos significativo es el deseo que expresa el muerto de identificarse con una divinidad: Ra, Horus, Osiris Anubis, Ptah, etc. Ello no excluye el empleo de fórmulas mágicas. En efecto, conocer el nombre de un determinado dios equivale a ejercer un cierto dominio sobre él. El valor mágico del nombre, y en general de la palabra, era conocido ya desde la prehistoria. Para los egipcios, la magia era un arma creada por los dioses para defensa del hombre. En tiempos del Imperio Nuevo, la magia está personificada por un dios que acompaña a Ra en su barca, como atributo del dios solar.[65] En definitiva, el viaje nocturno de Ra por el mundo de ultratumba, que supone un descenso peligroso, sembrado de diversos obstáculos, constituye el modelo ejemplar del viaje que ha de realizar cada difunto hasta el lugar del juicio.[66]

Uno de los capítulos más importantes del *Libro de los Muertos*, el 125, está consagrado al juicio del alma en la gran sala llamada de las «Dos *Ma'at*».[67] El corazón del muerto es colocado en uno de los platillos de la balanza; en el otro hay una pluma o un ojo, símbolo de la *ma'at*. Durante la operación, el muerto recita una plegaria, suplicando a su corazón que no testifique en su contra. Luego debe pronunciar una declaración de inocencia, impropiamente llamada «confesión negativa»:

«No he cometido iniquidad contra los hombres...
No he blasfemado contra Dios.
No he expoliado a un pobre...
No he matado...
No he causado dolor a nadie.

65. Pero las fórmulas mágicas van adquiriendo progresivamente una importancia que llega a ser absoluta, sobre todo en los ambientes populares.

66. Otros textos funerarios –el *Libro de lo que hay en el más allá*, el *Libro de las Puertas*, etc.– describen de manera sistemática el reino de los muertos que Ra recorre en su barca durante las doce horas del día.

67. Sobre el sentido de esta expresión, véase Yoyote, págs. 61 y sigs.

No he disminuido las rentas de alimentos de los templos, etc.
Soy puro. Soy puro. Soy puro. Soy puro».

El muerto se dirige a los cuarenta y dos dioses que forman el tribunal: «Salud a vosotros, dioses presentes. Os conozco y conozco vuestros nombres. No caeré bajo vuestros golpes. No diréis que soy un malvado a este dios cuyo cortejo formáis ... Vosotros diréis que *ma'at* está conmigo, en presencia del Señor Universal, porque yo he practicado *ma'at* en Egipto». Y luego pronuncia su propio elogio: «He agradado al Dios con lo que él ama (ver que se practica). He dado pan al hambriento, agua al sediento, vestido al desnudo, una barca al que carecía de ella ... Salvadme, pues, y protegedme. No deis ningún informe contrario a mí en presencia del gran dios». Finalmente se vuelve hacia Osiris: «Oh Dios que se mantiene elevado sobre su soporte ... Protégeme contra estos mensajeros que siembran el descontento y suscitan los enojos ... Porque he practicado *maʿat* por respeto al señor de *ma'at*. ¡Soy puro!».[68] El muerto es sometido luego a un interrogatorio de carácter iniciático. Ha de acreditar que conoce los nombres secretos de las distintas partes de la puerta y el umbral, del portero de la sala y de los dioses.[69]

Meditando sobre la muerte acertó el genio egipcio a realizar la última síntesis religiosa, la única que mantuvo su supremacía hasta el final de la civilización egipcia. Se trata, sin duda, de una creación susceptible de interpretaciones y de aplicaciones múltiples. El sentido profundo del binomio Ra-Osiris o de la continuidad vida-muerte-transfiguración no era necesariamente accesible a los fieles persuadidos de la infalibilidad de las fórmulas mágicas, pero éstas reflejaban la misma gnosis escatológica. Al desarrollar la vieja concepción de la muerte como transmutación espiritual, los teólogos del Imperio Nuevo identificaron los modelos de este «misterio» a la vez en la victoria cotidiana de Ra y en el drama primordial de Osiris. De este modo articularon en un mismo sistema lo que parecía ser eter-

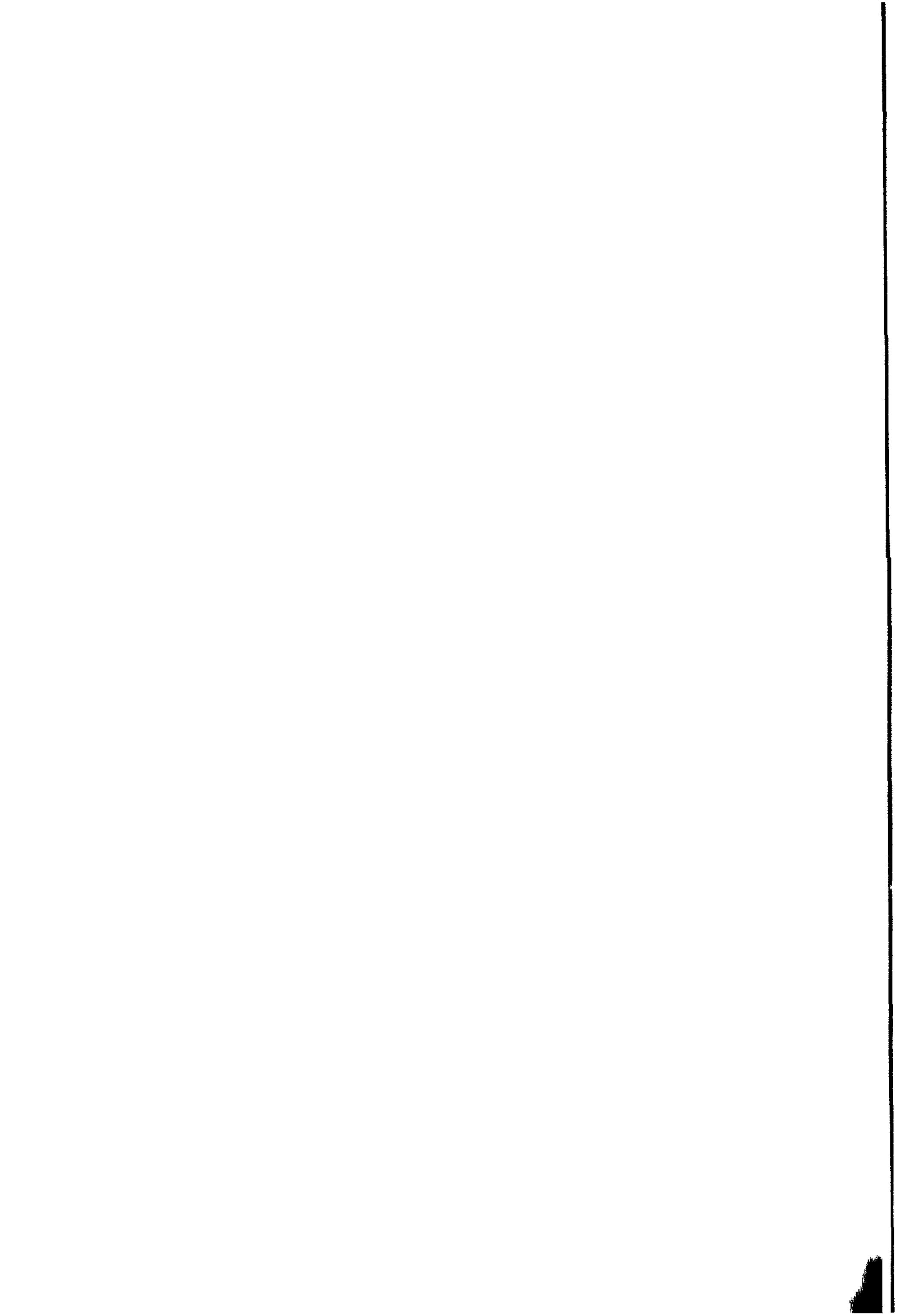
68. Trad. Yoyote, págs. 52-56.

69. Ibíd., págs. 56-57. En los tiempos del Imperio Antiguo, también el faraón debía someterse a un interrogatorio iniciático; véase § 28.

no e invulnerable por excelencia —el curso del sol—, algo que sólo era un episodio trágico, pero fortuito en definitiva —el asesinato de Osiris— y lo que parecía por definición efímero e insignificante: la existencia humana. En la articulación de esta soteriología es esencial el papel de Osiris. Gracias a él, todo mortal podía esperar en adelante su «destino regio» en el otro mundo. El faraón se convierte definitivamente en el modelo universal.

La tensión entre «privilegio», «sabiduría iniciática» y «buenas obras» se resuelve de una manera que a veces puede resultar decepcionante. Pues si la «justicia» estaba siempre asegurada, la «sabiduría iniciática» podía quedar reducida a la posesión de las fórmulas mágicas. Todo dependía de la perspectiva que se adoptara ante la suma escatológica desmañadamente articulada en el *Libro de los Muertos* y en otros textos similares. Estos textos se prestaban a diversas lecturas, efectuadas a niveles distintos. La «lectura mágica» era, sin duda, la más fácil, pues no implicaba otra cosa que la fe en la omnipotencia del verbo. En la medida en que, gracias a la nueva escatología, el «destino regio» se hizo universalmente accesible, el prestigio de la magia no cesó de aumentar. El crepúsculo de la civilización egipcia aparecerá dominado por las creencias y las prácticas mágicas.[70] Conviene sin embargo, tener en cuenta que, según la teología menfita (véase § 26), Ptah había creado los dioses y el mundo por el poder del Verbo...

70. Véase el segundo volumen de esta obra.



Capítulo V

Megalitos, templos, centros cultuales: Occidente, Mediterráneo, valle del Indo

34. La piedra y la banana

Las construcciones megalíticas de la Europa occidental y septentrional han fascinado a los investigadores desde hace más de un siglo. En efecto, no es posible contemplar una buena fotografía de los alineamientos de Carnac o de los gigantescos trilitos de Stonehenge sin preguntarse por su objeto y su significación. Por otra parte, nos sobrecoge la pericia técnica de aquellos agricultores de la piedra pulimentada, capaces de colocar en posición vertical bloques de trescientas toneladas y alzar sobre ellos losas de otras cien más. Estos monumentos, por otra parte, no aparecen aislados, sino que forman parte de todo un complejo megalítico que se extiende desde la costa mediterránea de España, prolongándose a través de Portugal, media Francia, las costas occidentales de Inglaterra, Irlanda, Dinamarca y las costas meridionales de Suecia. Es verdad que se advierten diferencias morfológicas significativas. Pero dos generaciones de prehistoriadores vienen dedicando sus esfuerzos a demostrar la continuidad existente entre todas las culturas megalíticas europeas, continuidad que sólo puede explicarse por la difusión del complejo megalítico a partir de un centro situado en Los Millares, en la provincia de Almería.

El complejo megalítico comprende tres tipos de construcciones: a) el menhir (del bajo bretón *men* = piedra, e *hir* = largo), un gran

bloque alargado de piedra, a veces de una gran longitud,[1] hincado verticalmente en el suelo, b) el cromlech (de *crom* = círculo, curva, y *lech* = lugar), un conjunto de menhires dispuestos en círculo o en semicírculo (el más impresionante es el de Stonehenge, cerca de Salisbury); a veces los menhires aparecen colocados en grandes alineaciones paralelas, como las de Carnac en Bretaña;[2] c) el dolmen (*dol* = mesa, y *men* = piedra), una enorme losa sostenida por varios bloques verticales, de forma que el conjunto presenta el aspecto de una cámara. Originalmente, los dólmenes estaban cubiertos por un túmulo.

Los dólmenes, propiamente hablando, son sepulturas. Más tarde, en ciertas regiones —Europa occidental, Suecia— el dolmen fue transformado en «sepulcro de corredor» al añadirle, a modo de vestíbulo, un largo pasillo cubierto de losas. Hay dólmenes gigantescos, como el de Soto (cerca de Sevilla), de 21 metros de largo, que tiene como fachada un enorme bloque de granito de 3,40 metros de alto, 3,10 metros de ancho y 0,72 metros de grosor, y que pesa 21 toneladas. En Los Millares ha sido exhumada una necrópolis que comprende unos cien «sepulcros de corredor». En su mayor parte, estas tumbas están situadas bajo enormes túmulos. Algunas contienen hasta cien cadáveres, que representan varias generaciones de la misma *gens*. Frecuentemente estas cámaras sepulcrales tienen un pilar en el centro, y en las paredes pueden apreciarse aún restos de pintura. Hay dólmenes a lo largo de toda la costa atlántica, especialmente en Bretaña, y también en los Países Bajos. En Irlanda, las cámaras funerarias muy altas tienen las paredes adornadas de motivos esculpidos.

Se trata, sin duda, de una manifestación importante del culto a los muertos. Mientras que las viviendas de los agricultores neolíticos que levantaron estos monumentos eran de factura modesta y efíme-

1. El menhir situado cerca de Locmariaquer medía más de 20 metros de altura. En Bretaña, algunos menhires aislados están relacionados con sepulturas.

2. Los alineamientos de Carnac comprenden 2.935 menhires dispuestos en un terreno que mide 3.900 metros de largo.

ra (de hecho, apenas han dejado rastros), las mansiones de los muertos se construían en piedra. Es evidente el deseo de levantar obras imponentes y sólidas, capaces de vencer el paso del tiempo. Se conoce la complejidad del simbolismo lítico y el carácter religioso de las piedras y las rocas.[3] La roca, la losa, el bloque de granito hablan de la duración infinita, de la permanencia, la incorruptibilidad, de un modo del *existir*, en definitiva, independiente del devenir temporal.

Al contemplar los grandiosos monumentos megalíticos de los primeros agricultores de la Europa occidental se viene a la memoria un mito indonesio: en el principio, cuando el cielo estaba muy cerca de la tierra, Dios otorgó a la pareja primordial sus dones, haciendo que éstos descendieran hasta ellos colgados al extremo de una cuerda. Un día les envió una piedra, pero los antepasados sintieron a la vez sorpresa y descontento, por lo que se negaron a recogerla. Poco tiempo después, Dios hizo descender de nuevo la cuerda; esta vez traía una banana, que fue inmediatamente bien recibida. Entonces oyeron los antepasados la voz del Creador: «Por haber preferido la banana, vuestra vida será como la vida de este fruto. Si hubierais elegido la piedra, vuestra vida hubiera sido como la existencia de la piedra, inmutable e inmortal».[4]

Ya hemos visto (véase § 12) cómo el descubrimiento de la agricultura hizo cambiar radicalmente la concepción de la existencia humana, que se revela tan frágil y efímera como la vida de las plantas. Pero, al mismo tiempo, el hombre comparte el destino cíclico de la vegetación: nacimiento, vida, muerte, renacimiento. Podríamos interpretar los monumentos megalíticos como una respuesta a nuestro mito indonesio: si la vida de los hombres es parecida a la vida de los cereales, *a través de la muerte* se alcanza la fuerza y la perennidad; los muertos retornan al seno de la Tierra Madre con la esperanza de compartir el destino de las semillas, pero, por otra parte, son místi-

3. Véase nuestro *Tratado de historia de las religiones*, §§ 74 y sigs.

4. A. C. Kruijt, citado por J. G. Frazer, *The Belief in Immortality* I, 1913, págs. 74-75. Hemos comentado este mito en «Mythologies of Death», en *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, cap. III.

camente asociados a los bloques de piedra y, en consecuencia, se hacen poderosos e indestructibles como las rocas.

En efecto, el culto megalítico de los muertos parece implicar no sólo la fe en la supervivencia del alma, sino también la confianza en el poder de los antepasados y la esperanza de que éstos asistirán y protegerán a los vivos. Esta confianza se diferencia radicalmente de otras concepciones atestiguadas entre otros pueblos de la Antigüedad (Mesopotamia, hititas, hebreos, griegos, etc.), para quienes los muertos eran sombras desdichadas e impotentes. Pero hay algo más: para los constructores de megalitos, desde Irlanda hasta Malta y las islas del Egeo, la *comunión ritual con los antepasados* era la clave de bóveda de su actividad religiosa, mientras que en las culturas protohistóricas de Europa central, lo mismo que en el Cercano Oriente antiguo, se prescribía estrictamente la *separación entre los muertos y los vivos.*

El culto megalítico de los muertos implicaba, aparte de diversas ceremonias (procesiones, danzas, etc.), ofrendas (alimentos, bebidas, etc.), sacrificios ofrecidos en las proximidades de los monumentos y banquetes rituales sobre las tumbas. Algunos menhires se erigieron independientemente de las sepulturas; es muy probable que estas piedras fuesen una especie de «sustitutivos del cuerpo» a los que se incorporaban las almas de los muertos.[5] En definitiva, *un «sustitutivo» en piedra venía a ser un cuerpo para la eternidad.* Es frecuente que los menhires estén decorados con figuras humanas, lo que significa que son la «morada», el «cuerpo» de los muertos. También las figuras estilizadas que aparecen sobre las losas verticales de los dólmenes o los pequeños ídolos exhumados en los sepulcros megalíticos españoles representaban probablemente a los antepasados. En ciertos casos es posible descifrar una creencia paralela: el alma del antepasado puede abandonar de cuando en cuando la tumba.[6] Las piedras

5. Horst Kirchner, «Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke», págs. 698 (= 90) y sigs.

6. Se ha intentado explicar la colocación de ciertos menhires en Bretaña ante las galerías de los dólmenes por la creencia egipcia de que las almas de los

agujereadas que cierran el paso en algunos sepulcros megalíticos permitían la comunicación con los vivos a través de aquellos «agujeros de las almas».

Hay que tener en cuenta también el significado sexual de los menhires, que está universalmente atestiguado en diferentes niveles culturales. Jeremías (2,27) habla de los que «dicen al leño: "Tú eres mi padre" y a la piedra: "Tú me has engendrado"».[7] La creencia en los poderes fertilizantes de los menhires era frecuente todavía entre los campesinos europeos a comienzos de este siglo. En Francia, las mujeres jóvenes, para tener hijos, practicaban el «deslizamiento» (dejándose deslizar a lo largo de una roca) o la «fricción» (sentándose sobre monolitos o frotando el vientre contra determinadas rocas).[8]

No se ha de recurrir al simbolismo fálico del menhir para explicar esta función genesíaca, si bien es cierto que tal simbolismo está atestiguado en ciertas culturas. La idea primera y fundamental era la «transmutación» de los antepasados en piedras, que se plasmaba en la erección de un menhir, «sustitutivo del cuerpo», o integrando en la estructura misma de la construcción un elemento esencial del muerto, que podía ser su esqueleto, sus cenizas o su «alma». En ambos casos, el muerto «animaba» la piedra, habitaba un nuevo cuerpo, que por ser de naturaleza mineral se volvía imperecedero. En consecuen-

---

muertos, metamorfoseadas en pájaros, abandonaban las tumbas para ir a posarse al sol sobre una columna. «Parece que tal creencia se difundió por toda la cuenca mediterránea y Europea occidental (J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, pág. 219). Carl Schuchhardt interpretaba en el mismo sentido los obeliscos pintados del sarcófago de Haghia Triada (véase § 41), sobre los que aparecen posados unos pájaros. Véase, sin embargo, la crítica de Kirchner, *op. cit.*, pág. 706 (= 98). En las culturas megalíticas del Asia suroriental, el menhir sirve de «sede» a las almas (véase § 36).

7. Sin embargo, hasta un tratado vigorosamente yahvista como el Deuteronomio utiliza también la metáfora ontológica de la piedra para proclamar la realidad absoluta de Dios como fuente única de creatividad: «Olvidaste la Roca que te trajo al mundo, ya no te acuerdas del Dios que te engendró» (32,18).

8. Véanse algunos ejemplos y la bibliografía en *Tratado de historia de las religiones* I, § 77; también, Kircher, *op. cit.*, pág. 650 (= 42) y sigs.

cia, el menhir o el sepulcro megalítico se convertían en depósitos inagotables de vitalidad y de potencia. Gracias a su inclusión en las estructuras de las piedras funerarias, los muertos se convertían en señores de la fecundidad y de la prosperidad. En el lenguaje del mito indonesio, lograban apropiarse a la vez de la piedra y de la banana...

35. Centros cultuales y construcciones megalíticas

Algunos complejos megalíticos, como el de Carnac o el de Ashdown, en el Berkshire (con ochocientos megalitos situados en un paralelogramo de 250 por 500 metros de lado), constituyen, sin duda, centros cultuales importantes. Las fiestas incluían la celebración de sacrificios y, se supone, también danzas y procesiones. En efecto, miles de individuos podían marchar en procesión por la gran avenida de Carnac. Es probable que en su mayoría aquellas fiestas estuvieran relacionadas con el culto de los muertos. Al igual que otros monumentos ingleses análogos,[9] el cromlech de Stonehenge está situado en medio de un campo de túmulos funerarios. Este famoso centro ceremonial constituía, al menos en su forma primitiva,[10] un santuario edificado con vistas a asegurar las relaciones con los antepasados. Desde el punto de vista de la estructura, el complejo de Stonehenge puede compararse con los conjuntos megalíticos desarrollados en otras culturas a partir de un emplazamiento sagrado: templos o ciudades. Nos hallamos ante la misma valoración del espacio sagrado en tanto que constituye un «centro del mundo», lugar privilegiado en el que se hace realidad la comunicación con el cielo y con el mundo subterráneo, es decir, con los dioses, las diosas ctónicas y los espíritus de los muertos.

9. Por ejemplo, Woodhenge, Avebury, Arminghall y Arbor Low; véase J. Maringer, *op. cit.*, pág. 228.

10. Porque Stonehenge no se construyó de una sola vez. Hoy sabemos que a la obra original se le hicieron sucesivos añadidos. Véase Collin Renfrew, *Before Civilization*, págs. 214 y sigs.

En algunas regiones de Francia, en la península ibérica y en otros lugares se han descubierto indicios de un culto de la Diosa, divinidad protectora de los muertos. Sin embargo, la arquitectura megalítica, el culto de los muertos y la veneración de una Gran Diosa no alcanzaron una expresión tan espectacular como la que advertimos en Malta. Las excavaciones han descubierto muy pocas viviendas, pero hasta ahora van exhumados diecisiete templos, y se supone que su número es aún mayor, lo que justifica la opinión formulada por algunos investigadores de que en época neolítica Malta era una *isola sacra*.[11] Las amplias terrazas elípticas que se extendían delante de los santuarios o entre ellos servían, sin duda, para celebrar procesiones y coreografías rituales. Las paredes de los templos aparecen decoradas con admirables espirales y bajorrelieves. También han aparecido varias esculturas en piedra que representan mujeres echadas de costado. Pero el descubrimiento más sensacional ha sido el de una enorme estatua femenina, con seguridad una diosa, sentada.

Las excavaciones han dado a conocer la existencia de un culto elaborado, con sacrificios de animales, ofrendas de alimentos y libaciones, ritos de incubación y de adivinación, que suponen la intervención de un cuerpo sacerdotal importante y bien organizado. El culto de los muertos ocupaba probablemente un lugar capital. En la notable necrópolis de Hal Saflieni, llamada actualmente Hipogeo, que comprende varias cámaras talladas en la roca, se han exhumado osamentas que corresponden a unos 7.000 individuos. En el Hipogeo han aparecido también las estatuas femeninas recostadas, lo que parece indicar que se practicaba un rito de incubación. Al igual que se observa en otros monumentos megalíticos, las cámaras interiores tienen las paredes decoradas con relieves y pinturas. Estas amplias salas servirían para celebrar ciertas ceremonias religiosas reservadas a los sacerdotes y a los iniciados, pues estaban separados por tabiques.[12]

11. Günther Zuntz, *Persephone*, pág. 4, n. 1.

12. J. D. Evans, *Malta*, pág. 139; Glyn Daniel y J. D. Evans, *The Western Mediterranean*, pág. 20.

El Hipogeo era a la vez necrópolis y capilla. En los templos, por el contrario, no han aparecido sepulturas. La estructura curvilínea de los santuarios malteses parece un caso único; los arqueólogos los describen como «en forma de riñón», pero, según Zuntz, esta planta recuerda más bien la forma de la matriz. Como los templos estaban cubiertos por un techo y las salas carecían de ventanas, debían de ser muy oscuros, de forma que entrar en un santuario equivaldría a penetrar en las «entrañas de la tierra», es decir, en la matriz de la Diosa ctónica. También las tumbas, igualmente talladas en la roca, tienen esta forma de matriz. Se diría que los muertos eran depositados en el seno de la tierra para que alcanzaran una nueva vida. «Los templos reproducen el mismo modelo a gran escala. Los vivos que entran en el santuario penetran en el cuerpo de la diosa.» En efecto, concluye Zuntz, estos monumentos constituyen el escenario «de un culto de los Misterios en el sentido exacto del término».[13]

Hemos de añadir que sobre las paredes de los dólmenes y menhires de Iberia y de Europa occidental aparecen también otros signos y símbolos mágico-religiosos, entre ellos la imagen de un sol radiante, el signo del hacha (emblema específico de los dioses de la tormenta), la serpiente, el símbolo de la vida asociado a figuras de los antepasados, el ciervo, etc. Lo cierto es que estas figuras han aparecido en regiones diferentes y pertenecen a culturas de épocas distintas, pero todas tienen en común el estar vinculadas al mismo complejo megalítico, lo que podría explicarse por la variedad de ideas religiosas que compartían las distintas poblaciones «megalíticas» o por el hecho de que el culto de los antepasados, a pesar de su considerable importancia, estaba asociado a otros complejos religiosos.

36. El «enigma de los megalitos»

Hace todavía dos lustros, los arqueólogos explicaban las culturas megalíticas por los influjos de unos colonizadores llegados del

13. Zuntz, *Persephone*, págs. 8, 25.

Mediterráneo oriental, donde, efectivamente, las sepulturas colectivas están atestiguadas en el tercer milenio.[14] En el curso de su difusión hacia el oeste, la construcción de dólmenes (*chamber-tombs*) se transformó en arquitectura ciclópea. Según Glyn Daniel, esta transformación se produjo en Malta, en la península ibérica y en el sur de Francia. El mismo autor compara la difusión de la arquitectura megalítica con la colonización griega y fenicia del Mediterráneo o con la expansión del islam en España. «Se trata de una potente religiosidad de inspiración egea que les obligaba a construir sus tumbas (¿o sus tumbas-templo?) con tamaño esfuerzo y a conservar la imagen de su diosa tutelar y funeraria. La imagen de la diosa, el hacha, las cornamentas y otros símbolos nos llevan desde la cuenca parisiense, desde Gavrinnis, desde Anghelu Ruju hasta Creta, al Mar Egeo y hasta Troya. No cabe duda de que una fe robusta, originaria del Mediterráneo oriental, formó e inspiró a los constructores de los sepulcros megalíticos mientras se expansionaban a través de Europa occidental.»[15] Pero la religión no era la causa primaria de sus migraciones; la religión era únicamente «el consuelo de su destierro en el extremo Occidente y el norte de Europa». Los emigrantes buscaban nuevas tierras para asentarse en ellas y minerales para comerciar.[16]

En su último libro, Gordon Childe hablaba de una «religión megalítica», difundida por los prospectores y colonizadores mediterráneos; una vez aceptada, la idea de construir sepulcros megalíticos fue adaptada por las diversas sociedades, sin que ello afectara a sus estructuras específicas. Cada tumba pertenecía probablemente a un noble o a un jefe de familia; el trabajo corría a cargo de sus camaradas. «Una tumba megalítica ha de compararse con una iglesia mejor que con un castillo; sus ocupantes estarían más cerca de los san-

14. Las tumbas colectivas minoicas eran cavernas naturales o recintos circulares, generalmente llamados *tholoi*; véase Glyn Daniel, *The Megalithic Builders of Western Europe*, 1962², pág. 129.

15. Daniel, *op. cit.*, pág. 136.

16. Ibíd., págs. 136-137.

tos celtas que de los barones normandos.»[17] Los «misioneros» de la fe megalítica, religión por excelencia de la Diosa Madre, atrajeron a sus comunidades a un gran número de agricultores. En efecto, los dólmenes y los cromlechs están situados en las zonas más aptas para la agricultura neolítica.[18]

Otros prehistoriadores eminentes han propuesto explicaciones parecidas al complejo megalítico.[19] Sin embargo, tales explicaciones fueron invalidadas por el descubrimiento de la radiactividad del carbono y de la dendrología.[20] Se ha podido demostrar que los sepulcros megalíticos de Bretaña fueron construidos antes del 4000 a.C., y que en Inglaterra y Dinamarca se construían tumbas de piedra antes del 3000 a.C.[21] En cuanto al gigantesco complejo de Stonehenge, se le suponía contemporáneo de la cultura de Wessex, dependiente de la civilización micénica. Pero los análisis basados en los recientes descubrimientos han demostrado que Stonehenge se construyó antes que Micenas; el último complejo (Stonehenge III) data del 2100-1900 a.C.[22] En cuanto a Malta, la época representada por los templos

17. Gordon Childe, *The Prehistory of European Society*, págs. 126 y sigs. El autor relaciona las tumbas megalíticas con las pequeñas capillas fundadas por los santos galeses e irlandeses en las mismas regiones de las Islas Británicas (ibíd., pág. 128).

18. Ibíd., pág. 129.

19. Stuart Piggot hace derivar los monumentos megalíticos del Mediterráneo oriental, y los compara con las iglesias cristianas o las mezquitas; véase *Ancient Europe*, pág. 60. Según Grahame Clark, el rito egeo de las sepulturas colectivas, asociado al culto de la Diosa Madre, fue difundido en Occidente por los prospectores de metales y metalúrgicos; véase *World Prehistory*, págs. 138-139.

20. Sobre este método, véase una exposición clara y puesta al día en Colin Renfrew, *Before Civilization*, págs. 48-83. Como es sabido, las dos revoluciones, el «radiocarbono 14» y la dendroconología, han modificado radicalmente la cronología de la prehistoria europea.

21. Recuérdese que en Egipto, las primeras pirámides de piedra se construyeron hacia el año 2700 a.C. Es cierto que les precedieron otras pirámides hechas de ladrillo, pero lo cierto es que antes del año 3000 a.C. no se conoce ningún monumento egipcio en piedra comparable a los megalitos de la Europa occidental; véase Renfrew, *op. cit.*, pág. 123.

22. Véase la documentación en Renfrew, *op. cit.*, págs. 214 y sigs.

de Tarxien y la necrópolis de Hal Saflieni fueron terminados de construir antes del año 2000 a.C. En consecuencia, no es posible explicar algunos de sus rasgos característicos por un influjo de la Edad del Bronce minoica.[23] De todo ello se deduce necesariamente que *el complejo megalítico europeo es anterior a la aportación egea* y que hemos de considerarlo como una serie de creaciones originales autóctonas.

Sin embargo, esta inversión de la secuencia cronológica y la demostración de la originalidad de las poblaciones occidentales no han hecho avanzar la interpretación de los monumentos megalíticos. Se ha discutido abundantemente en torno a Stonehenge, pero, a pesar de ciertas aportaciones notables,[24] se sigue discutiendo cuál pudo ser la función religiosa y el simbolismo de este monumento. Por otra parte, y como reacción a las hipótesis aventuradas (por ejemplo, la de sir Grafton Eliott Smith, que hacía depender todas las construcciones megalíticas de una sola fuente, el Egipto faraónico), los investigadores ya no se atreven a abordar todo el fenómeno en conjunto. Es de lamentar esta timidez, pues el «megalitismo» constituye un tema de estudio ejemplar y, probablemente, único. En efecto, una investigación comparativa del mismo podría demostrar hasta qué punto el análisis de las numerosas culturas megalíticas florecientes aún en el siglo XIX puede contribuir a ilustrar las concepciones religiosas compartidas por los constructores de los monumentos prehistóricos.

37. Etnografía y prehistoria

Recordemos que, aparte del Mediterráneo y Europa occidental y septentrional, los megalitos de origen prehistórico y protohistórico

23. Renfrew, *op. cit.*, pág. 152. Véase también Daniel y Evans, *The Western Mediterranean*, pág. 21. Zuntz, sin embargo, piensa que hay una influencia egipcia y sumeria; véase *Persephone*, págs. 10 y sigs.

24. En efecto, ya que la estructura tectónica de Stonehenge parece implicar también la función de un observatorio astronómico, es probable que las distintas fiestas estuvieran relacionadas con el paso de una a otra estación, como ocurre entre los hopis y las cherokees; véase Renfrew, *op. cit.*, págs. 239 y sigs.

están repartidos por un área inmensa que comprende el Magreb, Palestina, Abisinia, Dekán, Assam, Ceilán, Tibet y Corea. En cuanto a las culturas megalíticas aún vivas a comienzos del siglo xx, las más notables son las atestiguadas en Indonesia y Melanesia. Robert Heine-Geldern, que había dedicado parte de su vida al estudio de este problema, estimaba que los dos grupos de culturas megalíticas —las de la prehistoria y las pertenecientes al estadio etnográfico— están históricamente relacionadas, ya que, en su opinión, el complejo megalítico se habría difundido a partir de un solo centro, muy probablemente el Mediterráneo oriental.

Más adelante volveremos a ocuparnos de la hipótesis de Heine-Geldern. De momento convendrá tener en cuenta sus conclusiones sobre las creencias específicas de las sociedades megalíticas vivas. Los megalitos se relacionan con determinadas ideas acerca de la existencia más allá de la muerte. En su mayor parte son erigidos en el curso de ceremonias destinadas a proteger al alma en su viaje hacia el más allá, pero al mismo tiempo sirven para asegurar una existencia eterna a quienes los construyen en vida o a aquellos para quienes se erigen después de muertos. Por otra parte, los megalitos constituyen el vínculo de unión por excelencia entre vivos y muertos; se supone que perpetúan las virtudes mágicas de las personas que los han construido, asegurando de este modo la fecundidad de los hombres, del ganado y de los campos. En todas las culturas megalíticas todavía florecientes, el culto de los antepasados desempeña un importante cometido.[25]

Los monumentos son la sede de las almas de los muertos cuando éstas retornan para visitar la aldea, pero son asimismo utilizados por los vivos. El lugar donde se encuentran los megalitos es a la vez el lugar de culto por excelencia (coreografía ritual, sacrificios, etc.) y el centro de la actividad social. En el culto de los muertos de tipo megalítico, las genealogías desempeñan un papel importante. Según Heine-Geldern, es probable que se recitaran ritualmente las genea-

25. R. Heine-Geldern, «Prehistoric Research in the Netherlands Indies», pág. 149; íd., «Das Megalithproblem», págs. 167 y sigs.

logías de los antepasados, es decir, de los fundadores de aldeas y de ciertas familias. Es importante subrayar este hecho: *el hombre espera que su nombre sea rememorado gracias a la piedra*; dicho de otro modo: el vínculo de unión con los antepasados se asegura mediante el recuerdo de sus nombres y de sus hazañas, y ese recuerdo queda fijo en los megalitos.

Como ya hemos dicho, Heine-Geldern sostiene la continuidad de las civilizaciones megalíticas, desde el quinto milenio hasta las sociedades «primitivas» contemporáneas. Por otra parte, rechaza la hipótesis panegipcia de G. Eliott Smith y J. W. Perry, y niega la existencia de una «religión megalítica», por la sencilla razón de que las creencias y concepciones «megalíticas» están atestiguadas en relación con un gran número de formas religiosas, desde las más elementales hasta las superiores. El sabio austríaco compara el complejo megalítico con ciertos movimientos «místicos», como el tantrismo, que puede ser indistintamente hinduista o budista. Niega igualmente la existencia de un «círculo cultural megalítico», integrado, según ciertos autores, por unos mitos específicos y unas instituciones sociales o económicas características. En efecto, las ideas y las prácticas megalíticas están atestiguadas en poblaciones que poseen una gran diversidad de formas sociales, estructuras económicas e instituciones culturales.[26]

El análisis del complejo megalítico efectuado por Heine-Geldern conserva aún toda su vigencia. No ocurre lo mismo con sus hipótesis acerca de la unidad de las culturas megalíticas arqueológicas y contemporáneas, que hoy se discuten o son sencillamente ignoradas por un gran número de investigadores. El problema de la «continuidad» del complejo megalítico es importante, y la discusión sigue abierta, pues, como explicaba recientemente un autor, se trata del «más grande enigma de la prehistoria». De todas formas, e independientemente de la hipótesis que se adopte —continuidad o convergencia— no se puede hablar de *una* cultura megalítica. Desde nuestro punto de vista, es importante subrayar el hecho de que en las religiones megalíticas se valora la sacralidad de la piedra sobre todo

26. Véase «Das Megalithproblem», págs. 164 y sigs.

en relación con la existencia más allá de la muerte. Lo que se intenta es «fundamentar» un modo particular de existencia después de la muerte mediante la ontofanía particular de las piedras. En las culturas megalíticas de la Europa occidental es evidente la fascinación ejercida por las masas rocosas, pero se trata de una fascinación suscitada por el deseo de transformar las tumbas colectivas en monumentos espectaculares e indestructibles. Merced a las construcciones megalíticas los muertos tienen asegurado el disfrute de una potencia excepcional, pero, al mismo tiempo, dado que es posible establecer ritualmente una comunicación con los muertos, esa misma potencia puede ser compartida por los vivos. Hay ciertamente otras formas del culto de los antepasados, pero lo peculiar de las religiones megalíticas es el hecho de que las ideas de *perennidad* y de *continuidad entre la vida y la muerte* se expresan mediante la *exaltación de los antepasados identificados con las piedras o asociados a ellas*. Hemos de añadir, sin embargo, que tales ideas no han sido captadas o perfectamente expresadas sino a través de algunas creaciones excepcionales.

38. Las primeras ciudades de la India

Las recientes investigaciones sobre la prehistoria de la civilización india nos han abierto unas perspectivas insospechables tan sólo hace algunos decenios, pero al mismo tiempo nos han planteado problemas que aún no han recibido soluciones satisfactorias. La excavación de las dos ciudades fortificadas de Harappa y Mohenjo-daro han exhumado una civilización urbana muy avanzada, a la vez mercantil y «teocrática». Se discute aún su cronología, pero parece seguro que la civilización del valle del Indo estaba ya perfectamente desarrollada hacia el año 2500 a.C. Lo que más sorprendió a los realizadores de las primeras excavaciones fue la uniformidad de aquella civilización y su estancamiento. En el milenio que duró la civilización de Harappa no ha podido señalarse ningún cambio, ninguna innovación. Las dos ciudades fortificadas eran probablemente las capitales del «Imperio». Esta uniformidad y su continuidad cultural só-

lo pueden explicarse suponiendo la existencia de un régimen fundado sobre alguna forma de autoridad religiosa.[27]

Hoy sabemos que esta cultura se extendía mucho más allá de los límites del valle del Indo. Gordon Childe estimaba que la tecnología de Harappa igualaba a la de Egipto o Mesopotamia. Sin embargo, la mayor parte de sus producciones adolece de una falta de imaginación, «lo que sugiere que las gentes de Harappa no se preocupaban mucho de las cosas de este mundo».[28]

En cuanto al origen de esta primera civilización urbana de la India, hay acuerdo en que ha de buscarse en el Beluchistán. Según Fairservis, los antepasados de las gentes de Harappa descendían de los agricultores prearios del Irán. Algunas fases de la cultura preharappiense empiezan a ser mejor conocidas gracias a las excavaciones realizadas en el Beluchistán meridional. Llama la atención el hecho de que las primeras aglomeraciones importantes aparezcan construidas en torno a unos edificios de indudable función cultual. En el importante complejo arqueológico excavado en la región del río Porali, conocido con el nombre de «Complejo Edith Shabr», se ha exhumado una construcción tumular de siete a doce metros de altura, así como otras edificaciones rodeadas de muros. La estructura adopta en su parte más elevada la forma de zigurat, con una plataforma a la que conducían varias escaleras. Parece que las construcciones de piedra fueron habitadas sólo esporádicamente y en raras ocasiones, lo que indicaría que todo el complejo tuvo una función ceremonial. La segunda fase (la fase B) del mismo complejo se caracteriza por la presencia de grandes círculos hechos de piedra, de más de cien construcciones, de tres a ocho metros de anchura y de unas «avenidas» enmarcadas por piedras blancas. También este conjunto parece haber tenido un destino exclusivamente religioso.[29]

27. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 348 y sigs.

28. B. y R. Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, pág. 136.

29. W. A. Fairservis, *The Roots of Ancient India*, págs. 195 y sigs., 362 y sigs. Sobre las relaciones de esta fase de la cultura preharappiense y los megalitos de la India meridional, véase ibíd., págs. 375 y sigs.

Fairservis estima que estos emplazamientos sagrados, así como, en general, las construcciones exhumadas en el valle de Quetta (que representan las fases preharappienses del Sind y el Beluchistán), de Mohenjo-daro y de Harappa, responden a una misma idea, concretamente la de servir como centros ceremoniales. Se discute aún esta hipótesis, aunque nadie duda de la función religiosa de la «ciudadela», una plataforma que sustenta ciertas construcciones características e idénticas en las dos ciudades citadas. Desde nuestro punto de vista, las discusiones carecen de interés, pues, por una parte, es seguro el «origen» cultual de las aglomeraciones preharappienses (y, en consecuencia, de las primeras «ciudades»), mientras que, por otra parte, los investigadores están hoy de acuerdo en que los más antiguos complejos urbanos son centros cultuales. Paul Wheatley ha demostrado brillantemente la intención y la funcionalidad religiosa de las primeras ciudades de China, Mesopotamia, Egipto, América Central, etc.[30] Las más antiguas ciudades se construyeron en torno a los santuarios, es decir, en las inmediaciones de un espacio sagrado, de un «centro del mundo», donde se suponía que estaba asegurada la comunicación entre la tierra, el sol y las regiones subterráneas.[31] En el caso de que se llegara a demostrar que las dos ciudades capitales del Indo se diferencian netamente de sus prototipos preharappienses (y de las restantes ciudades antiguas), habría que considerar a Mohenjo-daro y Harappa como los primeros ejemplos de secularización de una estructura urbana, fenómeno moderno por excelencia.

De momento importa sobre todo insistir en la diversidad morfológica del espacio sagrado y del centro de culto. En las culturas megalíticas del Mediterráneo y Europa occidental, el centro ceremonial estrechamente relacionado con el culto de los muertos quedaba consagrado mediante la erección de los menhires y los dólmenes,

30. Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*, especialmente págs. 20 y sigs., 107 y sigs., 225 y sigs.

31. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, cap. I; íd., «Centre du Monde, Temple, Maison».

casi nunca de un santuario. En cuanto a las aglomeraciones urbanas, raras veces sobrepasaron las proporciones de una aldea.[32] Como ya hemos visto, las verdaderas «ciudades» megalíticas se construían para los muertos: eran únicamente necrópolis.

39. Concepciones religiosas protohistóricas y sus paralelos en el hinduismo

La religión harappiense, es decir, la practicada en la primera civilización urbana de la India, es importante también por otra razón, concretamente por sus relaciones con el hinduismo. A pesar de que algunos autores se muestran escépticos sobre este tema, lo cierto es que la vida religiosa de Mohenjo-daro y Harappa nos es conocida, al menos en sus rasgos más destacados. Así, por ejemplo, hay un gran número de figurillas y representaciones grabadas en sellos que nos hablan de los cultos a la Diosa Madre, mientras que una figurilla itifálica sentada en posición «yóguica» y rodeada de fieras representa, como sir John Marshall reconoció, a un Gran Dios, probablemente un prototipo de Ṣiva.[33] Fairservis ha llamado la atención sobre el gran número de escenas de adoración o de sacrificio representadas en los sellos. La más famosa de estas escenas muestra una figura sentada (¿o danzando?) sobre una plataforma, entre dos suplicantes de rodillas y acompañados cada uno de una cobra. Otros sellos destacan la figura de un personaje que sujeta, como Guilgamesh, a dos tigres, o un dios con cuernos, con patas y rabo de toro, que nos recuerda al mesopotámico Enkidu. Hay finalmente diversos espíritus de los árboles, a los que se ofrecen sacrificios, procesiones formadas por indivi-

32. Las primeras ciudades construidas en esta zona eran también «ciudades sagradas», es decir, «centros del mundo»; véase Werner Müller, *Die heilige Stadt*, *passim*.

33. Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro* I, pág. 52; M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 349-350. Por otra parte, en las ciudades han sido halladas piedras en forma de *lingam*; véase Allchin, *op. cit.*, pág. 312.

duos que portan «estandartes», etc.[34] En las escenas pintadas sobre algunas urnas exhumadas en Harappa, Vats ha creído poder identificar las almas de los muertos preparándose para atravesar un río.[35]

Desde sir John Marshall, los investigadores han venido subrayando el carácter «hinduista» de la religión harappiense. Aparte de los ejemplos ya citados —la Gran Diosa, un proto-Śiva en posición «yóguica», el valor ritual de los árboles, las serpientes y el *lingam*— se pueden mencionar también el gran estanque de Mohenjo-daro, que nos recuerda las piscinas de los actuales templos hinduistas, el árbol *pipal*, el uso del turbante (desconocido en los textos védicos y atestiguado únicamente después de la época de los *Brāhmanas*), los adornos nasales, el peine de marfil, etc.[36] No se conoce suficientemente el proceso histórico que aseguró la transmisión de una parte de la herencia harappiense y su absorción en el hinduismo. Los investigadores discuten aún cuál pudo ser la causa de la decadencia y la ruina final de las dos ciudades capitales. Se ha pensado en las inundaciones catastróficas del Indo en las consecuencias de la desecación, en los movimientos sísmicos[37] y finalmente en el asalto de los invasores arios. Lo más verosímil es que las causas de tal decadencia fueran múltiples. De todas formas, hacia el año 1750 a.C. agonizaba ya la civilización del Indo, y los indoarios se habrían limitado únicamente a darle el golpe de gracia (véase § 64). Pero hay que precisar, por una parte, que la invasión de las tribus arias se produjo paulatinamente, a lo largo de varios siglos, y por otra, que en el sur, en la región antiguamente llamada Saurashtra, después de la arremetida de los arios se desarrolló una cultura derivada del complejo harappiense.[38]

34. Fairservis, *op. cit.*, págs. 274 y sigs.

35. Allchin, pág. 314 y fig. 75.

36. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 350-351; Piaggott, *Prehistoric India*, págs. 268 y sigs.; Allchin, *op. cit.*, págs. 310 y sigs.; sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization*, pág. 135.

37. Véase la discusión de estas hipótesis en Wheeler, *op. cit.*, págs. 127 y sigs.; Allchin, *op. cit.*, págs. 143 y sigs.; Fairservis, págs. 302 y sigs.

38. Wheeler, *op. cit.*, págs. 133 y sigs.; Allchin, págs. 179 y sigs.; Fairservis, págs. 293, 295.

Hace veinte años escribíamos a propósito de la destrucción de la cultura del Indo: «El hundimiento de una civilización urbana no implica la pura y simple extinción de la cultura, sino únicamente la regresión a unas formas rurales, larvarias, populares. Se trata de un fenómeno ampliamente atestiguado en Europa a partir de las invasiones bárbaras. Sin embargo, la arianización del Penjab puso inmediatamente en marcha el movimiento de la gran síntesis que en su día habría de producir el hinduismo. El considerable número de elementos harappienses atestiguados en el hinduismo no puede explicarse sino por un contacto, iniciado muy pronto, entre los conquistadores indoeuropeos y los representantes de la cultura del Indo. Estos representantes no eran necesariamente los autores de la cultura del Indo o sus descendientes directos, sino que podían ser tributarios, por irradiación, de ciertas formas de la cultura harappiense, que de este modo se habría conservado en algunas zonas excéntricas que habrían quedado intactas durante las primeras oleadas de arianización. Ello explicaría el siguiente hecho, extraño a primera vista: el culto de la Gran Diosa y de Ṣiva, el falismo y la dendrolatría, el ascetismo y el yoga, etc., aparecen por primera vez en la India como expresión religiosa de una alta civilización urbana, la del Indo, mientras que, en su mayor parte, estos elementos religiosos son en la India moderna rasgos característicos de la devoción "popular". Es verdad que en la época harappiense se produjo una síntesis entre la espiritualidad de los aborígenes y la de los "señores", los creadores de la civilización urbana. Pero hemos de suponer que no sólo se conservó esta síntesis, sino también la aportación específica y casi exclusiva de los "señores": no de otro modo podría explicarse la considerable importancia que tendrán los brahmanes después de la época védica. Es muy probable que todas las concepciones harappienses —que presentan un fuerte contraste con las de los indoeuropeos— se conservaran con las inevitables regresiones, sobre todo en los estratos "populares", al margen de la sociedad y la civilización de los nuevos amos ariófonos, para resurgir nuevamente y por oleadas sucesivas en las nuevas síntesis que desembocaron en la formación del hinduismo».[39]

39. *Le Yoga*, págs. 352-353.

A partir de 1954 se han dado a conocer nuevas pruebas de esta continuidad.[40] Pero al mismo tiempo se han atestiguado procesos similares en otros ámbitos y, sobre todo, en Creta, en las islas del Egeo y en la Grecia continental. En efecto, la cultura y la civilización helénicas son el resultado de la simbiosis entre el sustrato mediterráneo y los invasores indoeuropeos venidos del norte. Al igual que en la India, las ideas y las creencias religiosas de las poblaciones autóctonas nos son accesibles sobre todo través de los testimonios *arqueológicos*, mientras que los textos más antiguos, y en primer lugar Homero y Hesíodo, reflejan en parte las tradiciones de los conquistadores ariófonos. Pero hemos de precisar que Homero y Hesíodo representan ya la primera fase de la síntesis helénica.

40. CRETA: GRUTAS SAGRADAS, LABERINTOS, DIOSAS

La cultura neolítica de Creta, atestiguada a partir del quinto milenio, tocó a su fin cuando, a mediados del tercero, la isla fue colonizada por unos inmigrantes venidos del sur y del este. Los recién llegados dominaban las técnicas metalúrgicas del cobre y el bronce. Sir Arthur Evans dio a su cultura el apelativo de «minoica», por el nombre del legendario rey Minos, y la dividió en tres períodos:[41] Minoico antiguo (hacia finales del segundo milenio); Minoico medio (a partir de la erección de los palacios de Cnossos y Mallia, desde el 2000 hasta el 1580 a.C.); Minoico reciente (1580-1150 a.C.). Durante el Minoico medio utilizan los cretenses una escritura jeroglífica, a la que sigue hacia el 1700 a.C. una escritura lineal (el Lineal A); ambas escrituras están aún sin descifrar. Durante el mismo período (entre el

40. Pueden verse en las obras de Wheeler, Allchin y Fairservis. Véanse también Mario Cappieri, «Ist die Indus-Kultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?»; W. Koppers, «Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur»; J. Haeckel, «"Adonisgärtchen" im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujerat (Zentralindien). Vergleich und Problematik».

41. Sobre estos períodos, véase R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, págs. 137-198, 267-316; R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, págs. 8-37.

2000 y el 1900 a.C.) penetran en Grecia continental los primeros griegos, los «minianos», representantes de la vanguardia de los grupos indoeuropeos que en oleadas sucesivas vendrán a instalarse en la Hélade, en las islas y en el litoral de Asia Menor. La primera fase del Minoico reciente (1580-1450 a.C.) constituye el apogeo de la civilización minoica. Es la misma época en que los conquistadores ariófonos del Peloponeso construyen Micenas y mantienen relaciones con Creta. Poco después (1450-1400 a.C.) se instalan en Cnossos los micénicos (o aqueos) e introducen la escritura llamada «Lineal B». La última fase del Minoico tardío, llamada período Micénico (1400-1150 a.C.), finaliza con la invasión de los dorios (hacia el 1150 a.C.) y la destrucción definitiva de la civilización cretense.

Hasta que en 1952 fue descifrada por Ventris la escritura Lineal B, los únicos documentos de que disponíamos para el estudio de la cultura y la civilización minoicas eran los aportados por las excavaciones arqueológicas, que son todavía los más importantes. Los más antiguos testimonios de una actividad religiosa han sido descubiertos en varias grutas. En Creta, al igual que en todo el Mediterráneo, las cavernas sirvieron durante mucho tiempo como lugares de habitación, pero también, sobre todo a partir del Neolítico, de cementerios (costumbre que se ha prolongado hasta la época moderna). Sin embargo, un buen número de cavernas fue consagrado a diversas divinidades autóctonas. Ciertos ritos, mitos y leyendas relacionados con estos antros prestigiosos se integraron más tarde en las tradiciones religiosas de los griegos. Así, una de las más célebres de estas grutas, la de Amnisos, cerca de Cnossos, fue consagrada a Eileithya, diosa prehelénica del parto. Otra gruta, situada sobre el monte Dicteo,[42] era célebre por haber ocultado a Zeus niño; en ella vino al mundo el futuro Señor del Olimpo, y los gritos del recién nacido eran disimulados por el estrépito que provocaban los curetes haciendo entrechocar sus escudos. La danza armada de los curetes

42. Sobre las grutas sagradas, véase M. P. Nilsson, *The Minoan Mycenaean Religion*, págs. 53 y sigs.; Charles Picard, *Les religions préhelléniques*, págs. 58 y sigs., 130-131; Willetts, *op. cit.*, págs. 141 y sigs.

constituía probablemente una ceremonia de iniciación, celebrada por cofradías de jóvenes (véase § 83). Lo cierto es que las cavernas servían a las cofradías para celebrar sus ritos secretos. Así, la gruta del Ida, donde se reunían los dactilos, personificación mitológica de una fraternidad de maestros metalúrgicos.

Sabido es que las cavernas desempeñaron un cometido religioso ya en el Paleolítico. El laberinto asume, ampliada, esta misma función; penetrar en un laberinto o en una caverna equivale a descender a los infiernos o, dicho de otro modo, a una muerte ritual de tipo iniciático. La mitología del famoso laberinto de Minos nos resulta oscura y fragmentaria, pero sus episodios más dramáticos están relacionados con una iniciación. El significado original de este complejo mítico-ritual se llegó a olvidar probablemente mucho antes de los primeros testimonios escritos. La saga de Teseo, concretamente su entrada en el laberinto y su combate victorioso con el Minotauro, será objeto de nuestro estudio más adelante (véase § 94). Pero conviene recordar ya desde ahora la función ritual del laberinto como prueba iniciática.

Las excavaciones de Cnossos no han revelado indicio alguno de la fabulosa obra de Dédalo. Pero el laberinto figura en las monedas de Creta de época clásica, y también se habla de laberintos en relación con otras ciudades. En cuanto a su etimología, se había explicado este término como derivado de *labrys*, la «doble hacha»; su significado sería «casa de la doble hacha», es decir, que designaría el palacio real de Cnossos. Pero el término aqueo para designar el hacha era *pelekys* (véase el mesopotámico *pilakku*). Es más probable que el término se derive del asiánico *labra/laura*, «piedra», «gruta». El laberinto designaba, por tanto, una cantera subterránea tallada por la mano del hombre. En efecto, aún en nuestros días se llama «laberinto» a la caverna de Ampelusa, cerca de Gortina.[43] Señalemos de momento el arcaísmo de la función ritual de las grutas. Volveremos a ocuparnos de este tema a propósito de la persistencia de tal función, ya que ilustra perfectamente la continuidad de ciertas ideas

43. P. Faure, «Spéléologie crétoise et humanisme», pág. 47.

religiosas y complejos iniciáticos, desde la prehistoria hasta los tiempos modernos (véase § 42).

Durante el Neolítico se multiplican las figurillas femeninas; se caracterizan por una falda acampanada que deja los senos al aire y por sus brazos alzados en un gesto de adoración. Podemos interpretarlas como exvotos o como «ídolos», pero en todo caso atestiguan la preeminencia religiosa de la mujer y en especial la primacía de la Diosa. Los documentos posteriores confirman y precisan esta primacía. A juzgar por las procesiones, las fiestas palaciegas y las escenas de sacrificio que nos muestran las pinturas, el personal femenino desempeñaba en todos estos actos un papel de importancia considerable.[44] Las diosas se representan veladas o parcialmente desnudas, sujetándose los pechos o levantando los brazos en un gesto de bendición.[45] Otras imágenes las muestran en su condición de «Señoras de las Fieras» (*potnia theron*). Un sello de Cnossos presenta a la «Señora de las Montañas» que inclina su cetro hacia un adorador masculino que se tapa los ojos.[46] En los entalles se ve a la diosa precedida de un león, sujetando por los cuernos a un ciervo o un carnero o en pie entre dos animales, etc. Como veremos más adelante, la «Señora de las Fieras» sobrevivirá en la mitología y en la religión griegas (véase § 92).

El culto se celebraba en la cima de las colinas o en las capillas de los palacios y también dentro de las casas. La diosa aparece siempre en el centro de la actividad religiosa. A comienzos del Minoico medio (2100-1900 a.C.) están atestiguados los primeros santuarios en lugares altos; primero consisten en recintos modestos y más tarde aparecen unas pequeñas construcciones. En los santuarios de Petsofa y también en lo alto del monte Jouktas ha aparecido un ele-

44. Picard, *op. cit.*, págs. 71, 159 y sigs.

45. Evans, *Palace of Minos* II, págs. 277 y sigs.; Picard, *op. cit.*, págs. 74 y sigs.; Nilsson, *op. cit.*, págs. 296 y sigs. Las diosas son sustituidas a menudo por columnas-pilares; véanse Picard, *op. cit.*, págs. 77; Nilsson, *op. cit.*, págs. 250 y sigs.

46. Picard, *op. cit.*, pág. 63. Sin embargo, Nilsson piensa que esta representación es relativamente tardía, y Hutchinson cree que es micénica; véase *Prehistoric Crete*, pág. 206.

vado número de figurillas humanas y animales de barro cocido dentro de una espesa capa de cenizas. Nilsson estima que en aquellos lugares era adorada una diosa de la naturaleza con un rito que consistía en arrojar figurillas votivas en una hoguera que se prendía periódicamente.[47] Más enigmáticos y complicados son los cultos llamados agrarios o de la vegetación. De origen rural, terminaron por ser integrados, al menos simbólicamente, en el ritual de palacio. Pero se celebraban sobre todo en los recintos sagrados. A juzgar por los sellos, las pinturas y los relieves de ciertos vasos, estos cultos consistían sobre todo en danzas, procesiones en las que se llevaban objetos sagrados y lustraciones.

Los árboles tenían importancia capital. Los documentos iconográficos nos muestran personajes que tocan sus hojas o adoran a la diosa de la vegetación o ejecutan danzas rituales. Algunas escenas acentúan el carácter extraño, quizá extático, de estos ritos. Por ejemplo, una mujer desnuda abraza apasionadamente el tronco de un árbol; un oficiante arranca un árbol mientras vuelve hacia atrás la cabeza y al tiempo que su acompañante parece gemir sobre una tumba.[48] En estas y otras escenas parecidas se ha visto, y con razón,[49] no sólo el drama anual de la vegetación, sino también la experiencia religiosa provocada por el descubrimiento de la solidaridad mística entre el hombre y las plantas (véanse §§ 12 y 14).

41. Rasgos característicos de la religión minoica

Según Picard, «carecemos por el momento de toda prueba que confirme la existencia de un dios masculino adulto».[50] La diosa aparece a menudo escoltada por un acólito armado, pero la función de

47. Nilsson, *op. cit.*, pág. 75.

48. Evans, *Palace of Minos* II, págs. 838 y sigs.; Nilsson, *op. cit.*, págs. 268 y sigs.; Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, págs. 38-39.

49. Picard, *op. cit.*, pág. 152.

50. *Op. cit.*, pág. 80. Las figuras masculinas representan a los adoradores; ibíd., pág. 154.

éste resulta oscura. Sin embargo, es seguro que se conocían algunos dioses de la vegetación, pues los mitos griegos aluden a las hierogamias que se celebraban en Creta, y que son características de las religiones agrarias. Nadie ha intentado aún reconstruir, sobre la base de las representaciones iconográficas, la representación ritual de la muerte y resurrección periódicas de la vegetación. El sabio sueco ha creído posible distribuir las distintas escenas de culto conforme a las estaciones del ciclo agrario: primavera (epifanía de la diosa de la naturaleza y su adoración por oficiantes, etc.), verano (epifanía del dios de la vegetación, etc.), invierno (lamentaciones rituales; representaciones de la partida de las divinidades, etc.).[51] Algunas de estas interpretaciones resultan muy sugestivas, pero la reconstrucción de estas representaciones rituales es muy discutida.

Lo que parece seguro es que los documentos iconográficos poseían en su mayor parte una significación religiosa y que el culto se centraba en torno a los «misterios» de la vida, de la muerte y del renacer, lo que significa que implicaría la celebración de ritos iniciáticos, lamentaciones funerarias y ceremonias orgiásticas y extáticas. Como justamente ha señalado Francis Vian, «sería erróneo sacar la conclusión, a la vista de lo reducido de los locales, de que la religión ocupaba un lugar secundario en las moradas principescas. De hecho, todo el palacio era un recinto sagrado, pues era la residencia de la divina patrona y del rey-sacerdote que hacía de intercesor entre ella y los hombres. Las explanadas rodeadas de jardines donde se celebran las danzas, los patios interiores donde se elevan los altares, los mismos almacenes son instalaciones religiosas. El trono era objeto de veneración, como lo prueban los grifos simbólicos que lo flanquean en Cnossos y Pylos, y hasta es posible que estuviera reservado a la epifanía ritual de la diosa del palacio más bien que el soberano».[52]

51. Persson, *op. cit.*, págs. 25-104.

52. F. Vian, en *Histoire des Religions* I, pág. 475. Ya Evans consideraba al soberano de Creta un rey-sacerdote, término aceptado por Nilsson, *op. cit.*, págs. 486 y sigs., y por Picard, *op. cit.*, págs. 70 y sigs. Véase también Willetts, *Cretan Cults*, págs. 84 y sigs.

Es importante subrayar la función del palacio como centro cultual. Las corridas sagradas de toros, en las que el animal no es sacrificado, tenían lugar en las explanadas de los palacios con graderíos llamados «teatros». Las pinturas de Cnossos nos muestran a los acróbatas de ambos sexos saltando por encima del toro. A pesar del escepticismo de Nilsson, es indudable el significado religioso de aquellas «acrobacias»: saltar por encima del toro a la carrera es una «prueba iniciática» por excelencia.[53] Es muy probable que la leyenda de los compañeros de Teseo, siete muchachos y siete muchachas que habían sido «ofrecidos» al Minotauro, refleje el recuerdo de aquellas pruebas iniciáticas. Desgraciadamente, ignoramos la mitología del toro divino y su función en el culto. Es posible que el objeto cultual, específicamente cretense, llamado «cuernos de consagración» represente el testuz estilizado de un toro. Su omnipresencia confirma la importancia de su función religiosa: los cuernos servían para consagrar todos los objetos que había dentro del recinto.

Se discute aún el significado religioso y el simbolismo de un buen número de objetos cultuales. Es seguro que en los sacrificios se empleaba la doble hacha o la bipenne. Aparece en un área muy amplia fuera de Creta. En Asia Menor es el emblema del dios de la tempestad como símbolo del rayo. Pero se encuentra también, ya durante el Paleolítico, en Iraq, en Tell Arpachiyah, junto a una diosa desnuda. También en Creta aparece la bipenne en manos de las sacerdotisas o las diosas, o colocada encima de sus cabezas. Atendiendo a su doble filo, Evans la explicaba como un emblema que simbolizaba la unión de los principios complementarios, lo masculino y lo femenino.

Las columnas y pilares compartían probablemente el simbolismo cósmico del *axis mundi*, atestiguado ya desde la prehistoria (véase § 12). Las columnillas rematadas por la figura de un pájaro son susceptibles de interpretaciones diversas, ya que un pájaro puede re-

53. Evans, *op. cit.*, III, pág. 220, fig. 154; Picard, *op. cit.*, págs. 144, 199; Persson, *op. cit.*, págs. 93 y sigs.; J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, págs. 73 y sigs.

presentar al alma o significar la epifanía de una diosa indistintamente. En todo caso, columnas y pilares reemplazan a la diosa, «pues así es como aparecen a menudo, *igual que ella*, flanqueadas de leones o de grifos *en posición heráldica*».[54]

El culto de los difuntos tenía también considerable importancia. Los cuerpos eran introducidos desde arriba en las profundas salas de los osarios. Igual que en otros lugares de Asia Menor y del Mediterráneo, los muertos recibían la ofrenda de libaciones subterráneas. Los vivos podían descender a algunas cámaras provistas de bancos corridos para la celebración del culto. Es probable que el oficio funerario se desarrollara bajo los auspicios de la diosa (véase § 35). En efecto, la tumba de un rey-sacerdote de Cnossos, excavada en la roca viva, incluía una cripta con pilares, cuyo techo, pintado de azul, representaba la bóveda celeste; encima se había erigido una capilla semejante a los santuarios palaciales de la Diosa-Madre.[55]

El documento más valioso, pero también el más enigmático, sobre la religión cretense está constituido por los dos paneles decorados del sarcófago hallado en Haghia Triada. Este documento refleja, por supuesto, las ideas religiosas de su época (los siglos XIII-XII a.C.), instalados ya los micénicos en Creta. Sin embargo, en la medida en que las escenas pintadas sobre los dos paneles son susceptibles de una interpretación coherente, evocan unas creencias y unas costumbres minoico-orientales. En uno de los paneles se representó el sacrificio de un toro, hacia el que avanza una procesión formada por tres sacerdotisas. Al otro lado de la víctima degollada se representa un sacrificio cruento que tiene lugar ante un árbol sagrado. En el segundo panel se ve la escena de una libación funeraria: una sacerdotisa vacía el líquido rojo de una crátera en una gran urna. La segunda escena es la más misteriosa: ante su tumba, el muerto, vestido con una larga túnica, asiste a la ofrenda funeraria,

54. Picard, *op. cit.*, pág. 77.

55. Evans, *Palace of Minos* IV, 2, págs. 962 y sigs. Picard recuerda la tradición griega según la cual Minos fue sepultado en una cripta a la que se superpuso un templo consagrado a Afrodita, heredera de la Diosa egea, *op. cit.*, pág. 173.

mientras tres sacrificantes masculinos le llevan una barquichuela y dos terneros.[56]

Numerosos sabios, juzgando por su apariencia (según Picard, «se diría que es una momia»), estiman que el muerto ha sido *deificado*. La hipótesis es plausible. En tal caso, se trataría de un ser privilegiado, como el rey-sacerdote de Cnossos o ciertos héroes griegos (Heracles, Aquiles, Menelao). Parece, sin embargo, más verosímil que estas escenas evocan no la *divinización* del muerto, sino el rito de su *iniciación*, ceremonia religiosa de tipo «mistérico» destinada a asegurarle una feliz existencia en el más allá. En efecto, Diodoro (siglo I a.C.) señaló ya la analogía existente entre la religión cretense y las religiones «mistéricas», un tipo de religiosidad que en la Grecia dórica habría de quedar más tarde relegada a un segundo plano, de forma que no lograría sobrevivir sino en ciertas sociedades cerradas, los «thiasos» (término posible prehelénico).[57]

La tradición transmitida por Diodoro posee el más alto interés, pues indica los límites del proceso de asimilación al que se vieron sometidas las ideas religiosas orientales y mediterráneas por parte de los conquistadores ariófonos.

42. Continuidad de las estructuras religiosas prehelenicas

El desciframiento de la escritura Lineal B ha demostrado que hacia el 1400 a.C. el griego ya se hablaba y se escribía en Cnossos. De ahí se sigue que los invasores micénicos desempeñaran un papel decisivo no sólo en la destrucción de la civilización minoica, sino también en el desarrollo de su período final. Dicho de otro modo: la civilización cretense en su última fase abarcaba también la Grecia

56. Véase la reproducción en Paribeni, «Il sarcofago dipinto...», láminas I-III, y J. Harrison, *Themis*, figs. 31-38. Véanse Nilsson, *op. cit.*, págs. 426 y sigs.; Picard, concepción griega de las Islas de los Bienaventurados; véase Hesíodo, *Los trabajos y los días*, págs. 167 y sigs.; Píndaro, *Olímpicas* II, págs. 67 y sigs.

57. Picard, *op. cit.*, pág. 142; véase también § 99.

continental. Si tenemos, además, en cuenta el hecho de que, antes de la invasión micénica, los influjos de Egipto y del Asia Menor[58] habían desembocado en una síntesis asiático-mediterránea, podemos entrever la antigüedad y la complejidad del fenómeno cultural griego. El helenismo hunde sus raíces en Egipto y en Asia, pero el «milagro griego» se producirá gracias a la aportación de los conquistadores.

Las tablillas exhumadas en Cnossos, Pylos y Micenas mencionan a los dioses homéricos por sus nombres clásicos: Zeus, Hera, Atenea, Poseidón y Dioniso. Desgraciadamente, los datos mitológicos y cultuales son muy modestos; se habla de Zeus Dyktaos y de Dédalo, de los «esclavos del dios», de la «esclava de Atenea»; se dan los nombres de las sacerdotisas, etc. Pero aún es más significativa la importancia de Creta en la mitología y en la religión de la Grecia clásica. En Creta se suponía que había nacido y muerto Zeus; Dioniso, Apolo, Heracles pasaron su «infancia» en Creta; allí había amado Deméter a Iasión, y allí recibió Minos las leyes, convirtiéndose, junto con Radamanto, en juez de los infiernos. Y ya en plena época clásica, de Creta eran enviados los purificadores acreditados.[59] La isla fue aureolada con todo el prestigio de la época del *primordium*. Para la Grecia clásica, la Creta minoica había sido el escenario de todos los prodigios de los «orígenes» y de la «autoctonía».

No cabe duda de que las tradiciones religiosas de los griegos se vieron modificadas por la simbiosis con los autóctonos, tanto en Creta como en el resto del ámbito egeo. Nilsson señaló que, de los cuatro centros religiosos de la Grecia clásica —Delfos, Delos, Eleusis y Olimpia—, los tres primeros habían sido heredados de los micénicos. La pervivencia de ciertas estructuras minoicas ha sido oportunamente destacada. Se ha podido demostrar que la capilla minoico-micénica se prolonga en el santuario griego, así como la continuidad existente entre el culto cretense del hogar y el de los palacios micénicos. La imagen de la *psyche-mariposa* era ya conocida por los minoicos. Están atestiguados en Creta los orígenes del culto de Demé-

58. Precisemos que también se produjeron influencias en sentido contrario.
59. Picard, *op. cit.*, pág. 73.

ter, y el más antiguo santuario de Eleusis data de la época micénica. «Ciertos rasgos, arquitectónicos o de otro tipo, de los templos mistéricos de la época clásica parecen derivar en mayor o menor grado de las instalaciones atestiguadas en la Creta prehelénica.»[60]

Al igual que en la India prearia, son ante todo los cultos de las diosas y los ritos y creencias relacionados con la fecundidad, la muerte y la supervivencia del alma los que han logrado pervivir. En algunos casos es posible señalar una persistencia que va desde la prehistoria hasta los tiempos modernos. Por no citar más que un ejemplo, la gruta de Skoteino, «una de las más grandiosas y pintorescas de toda Creta», de 60 metros de profundidad, comprende cuatro pisos; al extremo del segundo hay «dos ídolos de culto, erigidos delante y detrás de un altar de piedra»: una mujer y «un busto imberbe de sonrisa sardónica». Delante de estas estatuas, «los fragmentos de vasos alcanzan varios metros de altura y cubren además el suelo del tercer piso subterráneo ... Cronológicamente se suceden sin discontinuidad desde los comienzos del segundo milenio a.C. hasta finales de la época romana».[61] El carácter sagrado de la gruta se ha mantenido hasta nuestros días. Muy cerca de ella se eleva una pequeña capilla blanca dedicada a santa Parasceve. Junto a la entrada de la gruta se reúne el 26 de julio «toda la población del valle del Aposelemi y de la región de Quersoneso; se danza en dos explanadas bajo la bóveda, se bebe en abundancia y se entonan canciones amorosas con la misma actitud ritual con que se ha seguido la misa en la vecina capilla».[62]

Es posible comprobar esta misma continuidad en relación con otras manifestaciones específicas de la religiosidad cretense arcaica. Sir Arthur Evans había insistido en los estrechos nexos existentes entre el culto al árbol y la veneración de las piedras sagradas. En el culto de Atenea Parthenos en Atenas hallamos una vinculación se-

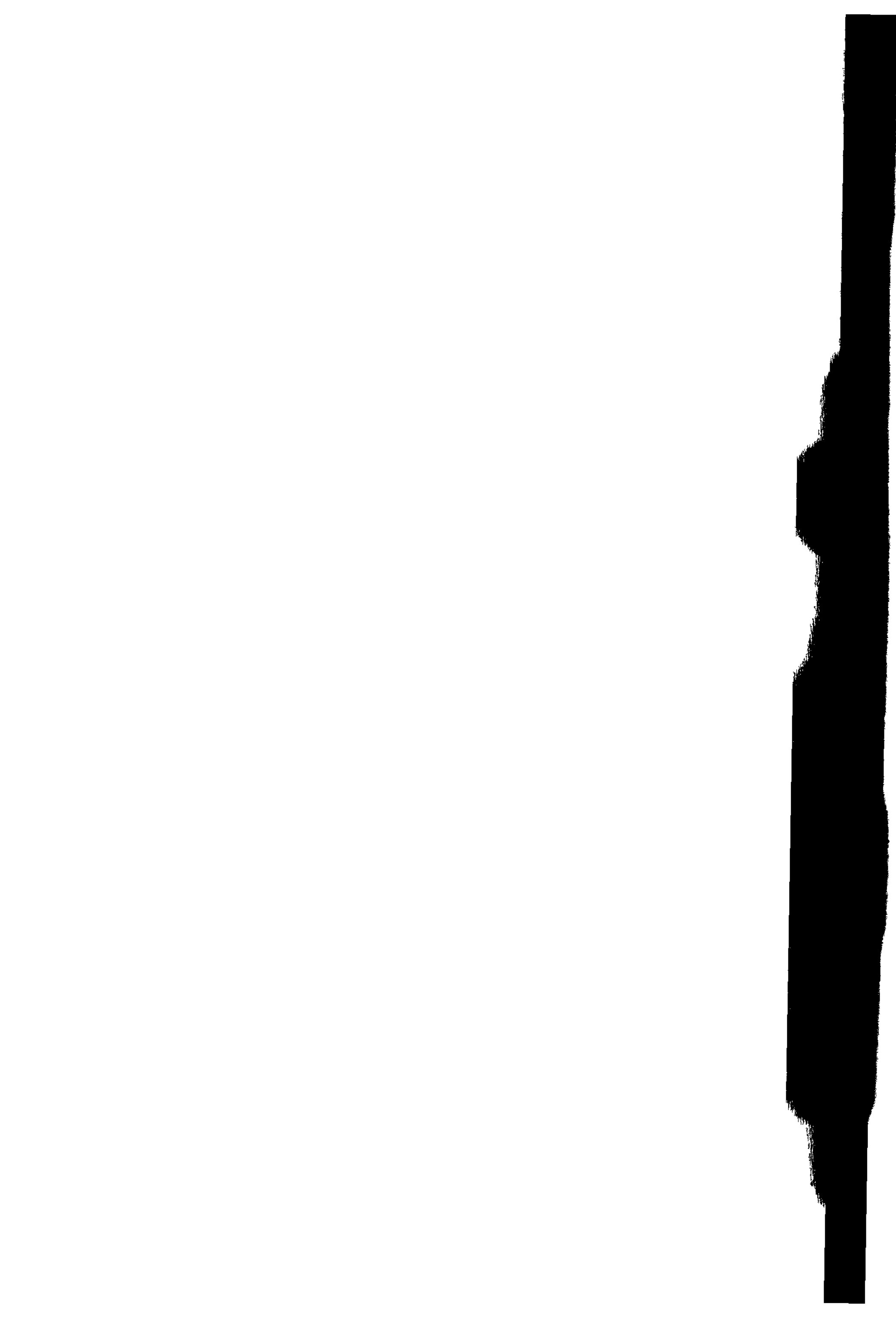
60. Ibíd., pág. 142.

61. P. Faure, «Spéléologie crétoise et humanisme», pág. 40.

62. Ibíd., pág. 40. Numerosas cavernas están dedicadas a los santos. Hay más de cien capillas instaladas en grutas; ibíd., pág. 45.

mejante entre una columna asociada al árbol sagrado (el olivo) y a la lechuza, ave emblemática de la diosa. Evans ha demostrado, por otra parte, la supervivencia del culto a la columna hasta la época moderna; tal es el caso, por ejemplo, del pilar sagrado de Tekekioi, cerca de Skoplje, réplica de la columna minoica, venerado tanto por cristianos como por musulmanes. En la Grecia clásica encontramos la creencia en que los manantiales sagrados están asociados a determinadas diosas, como lo prueba la veneración de las fuentes personificadas como nereidas; este culto persiste de algún modo hasta nuestros días, como lo indica el hecho de que las hadas reciban el nombre de *neraides*.

De nada serviría multiplicar los ejemplos. Recordemos simplemente que desde la Europa occidental y el Mediterráneo hasta la llanura del Ganges y China (véase § 14), todas las culturas «populares» se caracterizan por un proceso análogo de continuidad de las estructuras religiosas arcaicas. Desde nuestro punto de vista, es importante subrayar el hecho de que este complejo religioso —diosas de la fecundidad y de la muerte, creencias y ritos relacionados con la iniciación y la supervivencia del alma— no llegó a ser integrado en la religión homérica. A pesar de la simbiosis con innumerables tradiciones prehelénicas, los conquistadores ariófonos lograron imponer su panteón y mantener su «estilo religioso» específico (véanse caps. X-XI).



Capítulo VI

Religiones hititas y cananeas

43. Simbiosis anatólica y sincretismo hitita

Se ha insistido en la sorprendente continuidad religiosa producida en Anatolia desde el séptimo milenio hasta la implantación del cristianismo. «No hay, en efecto, verdadera solución de continuidad entre las informes estatuillas de una divinidad masculina erguidas a lomos de un toro, como las que han sido halladas en el nivel VI de Chatal Hüyük (hacia el año 6000 a.C.), las imágenes del dios de la tormenta de época hitita y las estatuas de Júpiter Doliqueno, al que adoraban los soldados romanos, ni entre la diosa de los leopardos de Chatal Hüyük, la diosa hitita Hepat y la Cibeles de época clásica».[1]

En parte al menos, esta continuidad es consecuencia de una sorprendente preferencia por el sincretismo religioso. La etnia indoeuropea designada en la historiografía moderna bajo el nombre de «hititas» dominó Anatolia durante el segundo milenio (Reino antiguo: 1740-1460 a.C.; Imperio: 1460-1200 a.C.). Después de subyugar a los hattis —la más antigua población anatolia cuyo idioma nos es conocido—, los invasores arióƒonos iniciaron un proceso de simbiosis cultural que se prolongó mucho tiempo después de

1. Maurice Vieyra, «Les religions de l'Anatolie antique», pág. 258.

que se hundieran sus creaciones políticas. Poco después de penetrar en Anatolia, los hititas experimentaron los influjos babilónicos. Más tarde, sobre todo durante el Imperio, asimilaron el núcleo esencial de la cultura de los hurritas, población no indoeuropea que habitaba en las regiones septentrionales de Mesopotamia y Siria. La consecuencia es que en el panteón hitita hallamos codo a codo divinidades de origen sumero-acádico, divinidades anatólicas y divinidades hurritas. Los mitos y ritos hititas hasta ahora conocidos tienen en su mayor parte paralelos o incluso responden a modelos pertenecientes a las tradiciones religiosas hattis o hurritas. La parte menos significativa es la herencia indoeuropea. Sin embargo, a pesar de la heterogeneidad de sus fuentes, las creaciones del genio hitita, y en primer lugar el arte religioso, no carecen de cierta originalidad.

Las divinidades se distinguían por la fuerza terrorífica y luminosa que de ellas emanaba (véase el «esplendor divino», *melammu*, § 20). El panteón hitita era muy numeroso, pero de algunos dioses lo ignoramos todo salvo su nombre. Cada ciudad importante constituía la residencia principal de una divinidad a cuyo alrededor se agrupaban otros personajes divinos. Igual que en el resto del Cercano Oriente antiguo, los dioses «habitaban» en los templos; los sacerdotes y sus acólitos se encargaban de lavarlos, vestirlos, alimentarlos y distraerlos con sus cánticos y sus danzas. De cuando en cuando, los dioses dejaban sus templos y salían de viaje, y en ocasiones estas ausencias servían para explicar el fracaso de ciertas peticiones.

Este panteón se entendía como una gran familia a cuyo frente se hallaba la pareja primordial, los dioses tutelares del país hitita: el dios de la tormenta y la Gran Diosa. El dios de la tormenta era conocido sobre todo por su nombre hurrita, Teshub, que será también el que nosotros emplearemos preferentemente. Su esposa se llamaba, en lengua hurrita, Hepat. Sus animales sagrados —el toro y, para Hepat, el león (o la pantera)— confirman la continuidad desde la prehistoria (véase § 13). La Gran Diosa más importante era conocida bajo el nombre de diosa «solar» de Arinna (en lengua hatti, Wurusema). En realidad era una epifanía de la *misma* Diosa Ma-

dre,[2] puesto que es exaltada como «reina del país, reina de la tierra y del cielo, protectora de los reyes y de las reinas del país de Hatti, etc.». Es probable que la «solarización» represente un acto de homenaje llevado a cabo cuando la diosa de Arinna se convierte en patrona del reino hitita.

Se utilizaba el ideograma babilónico «Ishtar» para designar a las numerosas diosas locales, cuyos nombres anatólicos ignoramos. Su nombre hurrita era Shanshka. Pero hay que tener en cuenta que la Ishtar babilónica, diosa del amor y de la guerra, también era conocida en Anatolia; en consecuencia, hemos de pensar que en algunos casos se trata de un sincretismo anatólico-babilónico. El dios Sol, hijo de Teshub, era considerado, al igual que Shamash, defensor del derecho y de la justicia. No menos popular era Telepinu, hijo también de Teshub, de cuyo mito nos ocuparemos más adelante.

Por lo que se refiere a la vida religiosa, las fuentes nos hablan exclusivamente del culto oficial. Las plegarias, cuyo texto se ha conservado, pertenecen a las familias reales. Dicho de otro modo: ignoramos las creencias y los ritos populares. Pero no cabe duda de la importancia que tenían las diosas de la fecundidad y el dios de la tormenta. Las fiestas estacionales, y sobre todo la del Año Nuevo (*purulli*), eran oficiadas por el rey, representante de los conquistadores ariófonos. Pero en el país se venían celebrando ceremonias parecidas ya desde el Neolítico.

La «magia negra» estaba prohibida por el Código de las Leyes; los culpables eran ejecutados, lo que confirma indirectamente el extraordinario apego que mantenían a ciertas prácticas arcaicas los medios populares. Por el contrario, el número considerable de textos descubiertos hasta el momento prueba que la «magia blanca» se

2. En una bella plegaria, la reina Puduhepas identifica a la diosa de Arinna con Hepat (véase la traducción de A. Goetze en *ANET*, pág. 393). Se trata, por consiguiente, del único testimonio en este sentido; en los rituales y en las listas de ofrendas se citan uno detrás de otro los nombres de las dos diosas. Este hecho podría explicarse por la importancia adquirida, bajo los soberanos hititas, por las dos epifanías famosas de la Diosa Madre.

practicaba abierta e intensamente; consistía sobre todo en ritos de purificación y para «alejar el mal».

Son considerables el prestigio y la función religiosa del soberano. «A mí, el rey, el dios de la tormenta y el dios Sol han confiado el país y mi casa ... Los dioses me han concedido a mí, el rey, muchos años. Estos años no tienen límite.»[3] El rey es el «amado» de un gran dios (sin embargo, no está atestiguada la «ascendencia divina» ficticia, de tipo mesopotámico). La prosperidad del rey se identifica con la de todo el pueblo. El rey es el vicario de los dioses en la tierra y representa al pueblo ante el panteón.

No conocemos ningún texto en que se describa la ceremonia de la consagración, pero sabemos que el rey era ungido con aceite, revestido de un ropaje especial y coronado; finalmente recibía un nombre real. El soberano era a la vez sumo sacerdote, y solo o junto con la reina celebraba las fiestas más importantes del año. Una vez muertos, los reyes eran divinizados. Al hablar de la muerte de un rey se decía que «se había convertido en dios». Se instalaba su estatua en el templo y los soberanos reinantes le llevaban ofrendas. Según algunos textos, el rey era considerado en vida encarnación de sus antepasados divinos.[4]

44. EL «DIOS QUE DESAPARECE»

La originalidad del pensamiento religioso «hitita»[5] se pone de manifiesto sobre todo en la reinterpretación de algunos mitos importantes Uno de los temas más significativos es el del «dios que desaparece». En su versión más conocida, el protagonista es Telepinu. Otros textos atribuyen esta función a su padre, el dios de la tormen-

3. Ritual para la construcción de un nuevo palacio, trad. Goetze, *ANET*, pág. 735.

4. O. R. Gurney, «Hittite Kingship», pág. 115.

5. Usamos las comillas para indicar que se trata, en gran número de casos, de mitos hattis o hurritas traducidos o adaptados en lengua hitita.

ta, al dios solar o a ciertas diosas. Todo el trasfondo, como el mismo nombre Telepinu, es hatti. Las redacciones hititas han sido compuestas en relación con diversos complejos rituales; dicho de otro modo: la recitación del mito tenía un papel básico en el culto.

Se ha perdido el comienzo de la narración;[6] por ello ignoramos los motivos que tiene Telepinu para tomar la decisión de «desaparecer». Quizá fuera porque los hombres lo habían enojado. Lo cierto es que las consecuencias de su desaparición se hacen sentir inmediatamente. El fuego se extingue en los hogares, los dioses y los hombres se sienten «abatidos»; la oveja abandona a su cordero y la vaca a su ternero; «la cebada y el trigo ya no maduran», ni los hombres ni los animales se aparean; los pastos se marchitan y las fuentes se secan. Se trata posiblemente de la primera versión literaria de la «tierra desolada» que más tarde se hará célebre con los romances del Grial. El dios Sol envía entonces sus mensajeros —primero el águila y luego el dios de la tormenta en persona— en busca de Telepinu, pero sin éxito. Finalmente, la Diosa Madre envía a la abeja, que encuentra al dios dormido en un bosque y lo despierta de un aguijonazo. Telepinu se enfurece y provoca tales calamidades en el país que los mismos dioses se atemorizan y recurren, para calmarlo, a la magia. Mediante ceremonias y fórmulas mágicas se logra aplacar a Telepinu, que se libera de su ira y del «mal».[7] Una vez pacificado, retorna junto a los dioses y la vida recupera sus ritmos.

Telepinu es un dios que «enojado» se «oculta», es decir, desaparece del mundo que le rodea. No pertenece a la categoría de los dioses de la vegetación, que mueren y resucitan periódicamente. Pero su «desaparición» tiene las mismas consecuencias desastrosas a todos los niveles de la vida cósmica. Por otra parte, «desaparición» y

6. Utilizamos las traducciones de A. Goetze, *ANET*, págs. 126-128; Güterbock, *Mythologies of the Ancient World*, págs. 144 y sigs., y Vieyra, *Les Religions du Proche-Orient antique*, págs. 532 y sigs. Véanse también Theodore Gaster, *Les Religions du Proche-Orient antique*, págs. 532 y sigs., y Theodore Gaster, *Thespis*, págs. 302-309.

7. El sacerdote oficia unos ritos análogos de pacificación; véase el texto traducido por Gaster, *Thespis*, págs. 311-312.

«epifanía» significan aquí también descenso a los infiernos y retorno a la superficie de la tierra (véase Dioniso, § 122). Pero entre Telepinu y los dioses de la vegetación existe la diferencia de que su «descubrimiento» y «reanimación» por la abeja agrava la situación. Lo que realmente consigue pacificarlo son los ritos de purificación.

El rasgo característico de Telepinu es su «furor» demoníaco que amenaza con arruinar a todo el país. Se trata de la furia caprichosa e irracional de un dios de la fecundidad contra su propia creación, *la vida* en todas sus formas. En otros ambientes encontraremos concepciones análogas de la ambivalencia divina, que tendrán una elaboración más desarrollada, sobre todo en el hinduismo (véanse Ṣiva, Khali, etc.). El hecho de que la función propia de Telepinu pasara luego a los dioses de la tormenta y al Sol, así como a ciertas diosas, es decir, a las divinidades que gobiernan determinados sectores de la *vida cósmica*, prueba que este mito se refiere a un drama más complicado que el de la vegetación. De hecho, ilustra el misterio incomprensible de la aniquilación de todo lo creado *por sus propios creadores.*

45. Vencer al Dragón

Con ocasión de la fiesta del Año Nuevo (*purulli*) se recitaba ritualmente el mito del combate entre el dios de la tormenta y el Dragón (*illuyanka*).[8] El dios de la tormenta es derrotado en un primer encuentro, y ello le obliga a implorar la ayuda de las restantes divinidades. La diosa Inara prepara un banquete al que invita al Dragón. Anteriormente había solicitado la asistencia de un mortal, Hupashiya, que acepta a condición de que la diosa se acueste con él, a lo que ella accede. El Dragón comió y bebió con tanta voracidad que ya no pudo penetrar en su escondrijo y Hupashiya pudo atarlo con una cuerda. Surge entonces el dios de la tormenta y sin luchar mata al Dragón. Esta versión del mito finaliza con un incidente ya bien conocido en los cuentos de hadas: Hupashiya pasa a vivir en la morada de Inara, pero

8. *Illuyanka*, literalmente «dragón», «serpiente», y también nombre propio.

no respeta la prohibición que le impone la diosa de mirar por la ventana durante su ausencia. Hupashiya ve a su mujer y a sus hijos y ruega a Inara que le permita regresar a su casa. Se ha perdido el texto a partir de aquí, pero es de suponer que Hupashiya recibió la muerte.

La segunda versión nos proporciona algunas precisiones: el Dragón venció al dios de la tormenta y le arrancó el corazón y los ojos. El dios tomó entonces por esposa a la hija de un hombre pobre y tuvo de ella un hijo. Cuando éste creció, tomó por esposa a la hija del Dragón. Instruido por su padre, el joven pide, apenas ha penetrado en la casa de la esposa, el corazón y los ojos del dios de la tormenta, y los consigue. En posesión de estas «fuerzas», el dios de la tormenta sale de nuevo al encuentro del Dragón, «cerca del mar», y logra vencerle. Pero al tomar por esposa a su hija, el marido había contraído el compromiso de permanecer fiel al Dragón, y pide a su padre que tampoco a él le perdone. «Entonces, el dios de la tormenta dio muerte al Dragón y a su propio hijo».[9]

El combate entre un dios y el Dragón constituye un tema mítico-ritual muy conocido. Una primera derrota del dios y su mutilación tienen paralelos en el combate entre Zeus y el gigante Tifón; éste logra cortar al dios los tendones de las manos y los pies, se lo echa a las espaldas y lo lleva a una gruta de Cilicia. Tifón guardó los tendones en la piel de un oso, pero Hermes y Egipán terminaron por robarlos. Zeus recuperó su vigor y acabó por derrotar al gigante.[10] El motivo del robo de un órgano vital es también muy conocido. Pero en la versión hitita el Dragón no es el monstruo terrorífico que encontramos en numerosos mitos cosmogónicos o de combates por la soberanía del mundo (véanse Tiamat, Leviatán, Tifón, etc.), sino que presenta ya ciertos rasgos característicos de los dragones en los relatos folclóricos: Illuyanka carece de inteligencia y es un ser glotón.[11]

El dios de la tormenta, vencido en un primer momento (tesis atestiguada en otros relatos), termina por vencer, pero no gracias a

9. Trad. Goetze, *ANET*, págs. 125-126; Vieyra, *op. cit.*, págs. 526 y sigs.
10. Apolodoro, *Biblioteca* I, 6,3.
11. Véase Gaster, *Thespis*, págs. 259-260.

su heroísmo, sino con la ayuda de un ser humano (Hupashiya, o el hijo que engendra de una mortal). Es cierto que en las dos versiones este personaje humano es revestido previamente de una fuerza de origen divino; es el amante de la diosa Inara o hijo del dios de la tormenta. En ambos casos, aunque por razones distintas, el auxiliar es suprimido por el autor mismo de su cuasidivinización. El motivo es evitar que, habiendo participado de la condición divina, la transmita a otros seres humanos.

A pesar de esta «folclorización» parcial, el mito de Illuyanka tenía una importancia capital y era recitado en el marco de la fiesta del Año Nuevo. Algunos textos atestiguan la celebración de un combate ritual entre dos grupos opuestos,[12] comparable al ceremonial babilónico de *akitu*. La significación «cosmogónica» del mito, evidente en la lucha de Marduk contra Tiamat, es sustituida por el combate en que se dirime la soberanía sobre todo el universo (véanse Zeus y Tifón). La victoria del dios asegura la prosperidad y la estabilidad del país. Es de suponer que, antes de su «folclorización», el mito presentaba el reinado del Dragón como un período «caótico» en el que corrían peligro las fuentes mismas de la vida (el Dragón puede simbolizar por igual la «virtualidad» y la oscuridad, la sequía, la suspensión de las leyes y la muerte).

46. Kumarbi y la soberanía

Interés excepcional posee la que se ha llamado «teogonía» hurrito-hitita,[13] es decir, la secuencia de acontecimientos míticos que tienen por protagonista a Kumarbi, «el Padre de los dioses». El epi-

12. Véase el texto (KUB XVII 95, III 9-17) traducido por Gaster, *op. cit.*, págs. 267 y sigs. Véase también O. R. Gurney, *The Hittites*, pág. 155. Otro texto alude a la «determinación de las suertes» por la asamblea de los dioses; véanse Gurney, *op. cit.*, pág. 152; íd., «Hittite Kingship», págs. 107 y sigs.

13. Se trata de traducciones hititas de los textos hurritas, realizadas aproximadamente en el año 1300 a.C. La «teogonía» hurrita refleja un sincretismo con las tradiciones sumerias y del norte de Siria más antiguas.

sodio inicial —«la realeza en el cielo»— explica la sucesión de los primeros dioses. Al principio, Alalu fue rey, y Anu, el más importante de los dioses, se postraba ante él y le servía. Pero pasados nueve años Anu le atacó y venció. Alalu se refugió entonces en el mundo subterráneo y Kumarbi pasó a servir al nuevo soberano. Pasados nueve años Kumarbi atacó a su vez a Anu, que huyó volando hacia el cielo, pero Kumarbi lo persiguió, lo asió por los pies y lo lanzó contra el suelo después de morderle en los «riñones».[14] Kumarbi reía y se regocijaba de su hazaña, pero Anu le advierte que ha quedado preñado. Kumarbi escupió lo que aún tenía en la boca, pero una parte de la virilidad de Anu penetró en su cuerpo y quedó preñado de tres dioses. El texto se halla a continuación gravemente mutilado, pero es de suponer que los «hijos» de Anu, y en primer lugar Teshub, el dios de la tormenta, declaran la guerra a Kumarbi y lo destronan.

El episodio siguiente, el «Canto de Ullikummi» relata los esfuerzos de Kumarbi por recuperar la soberanía que Teshub detenta. A fin de crear un rival capaz de vencer a Teshub, impregna con su simiente una roca. El producto de esta unión fue Ullikummi, un ser antropomorfo de piedra. A espaldas del gigante Upelluri, que con medio cuerpo fuera del mar soporta el cielo y la tierra (se trata de la analogía hurrita de Atlas), Ullikummi crece con tal rapidez que llega a tocar el cielo. Teshub se dirigió entonces hacia el mar para hacer frente al gigante de diorita, pero fue vencido. El texto presenta graves lagunas, pero es posible reconstruir la secuencia de los acontecimientos. Ullikummi amenaza con destruir a la humanidad entera, y los dioses, alarmados, se reúnen y deciden recurrir a Ea. Éste acude primero a la mansión de Enlil y luego a la de Uperulli y les pregunta si se han dado cuenta de que un gigante de piedra ha decidido acabar con Teshub. Se ha perdido la respuesta de Enlil. En cuanto a Uperulli, aporta un detalle de suma importancia: «Cuando sobre mí fueron elevados el cielo y la tierra, yo nada sabía. Cuando el cielo y la tierra fueron separados con un cuchillo, tam-

14. Los primeros traductores proponen «rodillas». Ambos términos son eufemismos para designar el órgano sexual masculino.

poco yo supe nada. Ahora me duele mi espalda recta, pero ignoro quién pueda ser ese dios». Ea pide entonces a los «dioses antiguos» que «abran los almacenes de los padres y de los abuelos» y que traigan el cuchillo con el que habían separado el cielo de la tierra. Se le cortan los pies a Ullikummi y lo debilitan de este modo, pero el bloque de diorita sigue jactándose de que la realeza celeste le ha sido asignada por su padre, Kumarbi. Finalmente es derrotado por Teshub.

Este mito es de gran interés por diversos motivos. En primer lugar, a causa de ciertos elementos arcaicos que contiene, como la autofecundación de Kumarbi al engullir el órgano sexual del dios al que acaba de destronar; la unión sexual de un dios con una masa rocosa, cuyo resultado es el nacimiento de un monstruo antropomorfo mineral; las relaciones entre este bloque de diorita gigante y el Atlas hurrita, Uperulli. El primer episodio puede ser interpretado como una alusión a la bisexualidad de Kumarbi, rasgo característico de las divinidades primordiales (véanse, por ejemplo, Tiamat, Zurván). En este caso, Teshub, que obtiene irrevocablemente la soberanía, es hijo de un dios celeste (Anu) y de una divinidad andrógina.[15] En cuanto a la fecundación de una roca por un ser sobrehumano, en Frigia tenemos un mito semejante: Papas (= Zeus) fecunda a una piedra llamada Agdos, que engendra un monstruo hermafrodita, Agditis. Pero los dioses castran a Agditis y de este modo lo convierten en la diosa Cibeles (Paus., VII, 17,10-12).

Mayor difusión tienen los mitos que relatan el nacimiento de hombres de piedra. Aparecen tanto en Asia Menor como en el Extremo Oriente y en Polinesia. Se trata probablemente del tema mítico de la «autoctonía» de los primeros hombres, que son engendrados por la Gran Diosa ctónica. Algunos dioses, por ejemplo, Mitra, fueron considerados como nacidos de una roca, del mismo modo que el sol, cuya luz brilla cada mañana sobre las cumbres de los montes. Pero no se

15. Según varios fragmentos mitologicos, parece que los dos dioses, que se hallaban en el «interior» de Kumarbi, discutieron con éste para saber por qué aberturas de su cuerpo debían salir. Véase Güterbock, *op. cit.*, págs. 157-158.

puede reducir este tema mítico a una epifanía solar.[16] Podríamos decir en cambio que la *petra genitrix* refuerza la sacralidad de la Tierra Madre con las virtualidades prodigiosas de que se suponía que estaban dotadas las piedras. Como ya hemos visto (véase § 34), la sacralidad de las masas rocosas nunca ha sido tan exaltada como en las religiones «megalíticas». No es casualidad que Ullikummi aparezca sobre las espaldas del gigante que sostiene el cielo; el bloque de diorita se disponía a ser también una *columna universalis*. Sin embargo, este motivo, específico de las religiones megalíticas, se sitúa en un contexto más amplio: la lucha por la sucesión en la soberanía divina.

47. Conflictos entre generaciones divinas

Desde la primera traducción del texto hurrito/hitita se ha observado que presenta analogías con la teogonía fenicia, tal como nos la narra Filón de Biblos, por un lado, y, por otro, con la tradición transmitida por Hesíodo. Según Filón,[17] el primer dios soberano fue Elium (en griego, *Hypsistos*, el «Altísimo»), que en la mitología hurrito/hitita corresponde a Alalu. De su unión con Bruth nacieron Ouranos (que corresponde a Anu) y Ge (Gea). A su vez, estos últimos engendraron cuatro hijos, el primero de los cuales, El (o Kronos), corresponde a Kumarbi. Después de una disputa con su esposa, Urano trata de destruir su progenie, pero El se forja una hoz (¿o lanza?), expulsa a su padre y se convierte en soberano.[18] Finalmente, Baal (que representa a la

16. De hecho, el primer combate de Mitra apenas surgido de la roca es con el sol, al que vence y arrebata la corona de rayos. Pero, poco tiempo después, los dos dioses sellan su amistad estrechándose las manos.

17. Algunos fragmentos de su *Historia fenicia* han sido conservados por Eusebio y Porfirio. Filón afirma que resume los escritos de Sanchoniatón, erudito fenicio que habría vivido «antes de la guerra de Troya». Véase Clemen, *Die phönikische Religion*..., pág. 28.

18. Hasta pasados treinta y dos años no lograría El castrar a Urano. Las dos acciones, castración del padre y conquista de la soberanía, relacionadas una con otra en los mitos hurrito/hitita y griego, aparecen aquí separadas.

cuarta generación y corresponde a Teshub y a Zeus) obtiene la soberanía, pero con el rasgo excepcional de que la logra sin combate.

Hasta el descubrimiento de la literatura ugarítica, se ponía en duda la autenticidad de esta tradición transmitida por Filón. Pero la sucesión de las generaciones divinas está también atestiguada en la mitología cananea (véase § 49). El hecho de que Hesíodo (véase § 83) hable únicamente de tres generaciones —representadas por Urano, Kronos y Zeus— confirma la autenticidad de la versión de Filón/«Sanchoniatón», pues ésta menciona antes de Urano (= Anu) el reinado de Elyun (= Alalu). Es probable que la versión fenicia del mito de la soberanía divina derive del mito hurrita o al menos haya sido fuertemente influida por él. En cuanto a Hesíodo, puede suponerse que utilizó la misma tradición, que sería conocida en Grecia a través de los fenicios o por contacto directo con los hititas.

Es importante subrayar el carácter «especializado» y a la vez sincretista de este mito, y no sólo en su versión hurrita/hitita (en la que además hay numerosos elementos sumero-acádicos).[19] El *Enuma elish* presenta también de manera parecida: a) una serie de generaciones divinas, b) el combate de los dioses «jóvenes» contra los «viejos» y c) la victoria de Marduk, que de este modo asume la soberanía. Pero, en el mito mesopotámico, el combate victorioso finaliza en una cosmogonía, más exactamente en la creación del universo tal como lo conocerán los hombres. Este mito se enmarca en la serie de cosmogonías que incluyen el combate entre un dios y un dragón, al que sigue la desmembración del enemigo vencido. En la *Teogonía* de Hesíodo, el acto cosmogónico, es decir, la separación del cielo (Urano) y la tierra (Gea) en virtud de la castración de Urano, tiene lugar al comienzo del drama y desata de hecho el combate por la soberanía. La misma situación nos presenta el mito hurrita/hitita: la cosmogonía, es decir, la separación del cielo y la tierra, tuvo lugar mucho antes, en el tiempo de los «dioses antiguos».

19. Véanse los nombres de las divinidades Anu, Ishtar y posiblemente Alalu; un dios Alala figura en una lista babilónica como uno de los antepasados de Anu; véase Güterbock, *op. cit.*, pág. 160.

En resumen, todos los mitos que relatan el conflicto entre las generaciones sucesivas de los dioses por la conquista de la soberanía universal justifican, por una parte, la posición exaltada del último dios vencedor y, por otra, explican la estructura actual del mundo y la presente condición de la humanidad.

48. Un panteón cananeo: Ugarit

Poco antes del año 3000 a.C., una nueva civilización, la del Bronce antiguo, aparece en Palestina, señalando *el primer establecimiento de los semitas* en aquellas tierras. Podemos llamarlos conforme al uso de la Biblia, «cananeos», pero se trata de un nombre convencional.[20] Los invasores se sedentarizaron, aprendieron la agricultura y desarrollaron una civilización urbana. A lo largo de muchos siglos se establecieron otros inmigrantes en la región y se multiplicaron los intercambios con los países vecinos, especialmente Egipto. Hacia el año 2200 a.C., la civilización del Bronce antiguo se arruinó ante la irrupción de una nueva población semita, los amorreos, guerreros seminómadas, agricultores intermitentemente, pero pastores por encima de todo. Pero este final de una civilización significó el comienzo de una era nueva. La invasión de Siria y Palestina por los amorreos (*mar.tu* en sumerio, *amurru* en acádico) no es más que un episodio dentro de un movimiento más amplio, atestiguado por la misma época en Mesopotamia y Egipto. Se trata de una serie de ataques en cadena a cargo de unos nómadas impetuosos y «salvajes»[21] que surgen, oleada tras oleada, del desierto sirio, fascinados y exasperados por la opulencia de las ciudades y de las tierras cultivadas. Pero, al vencer a los aborígenes, adoptan su estilo de vida y se

20. Canaán no se menciona en los textos antes del segundo milenio; véase R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, pág. 71.

21. En los textos mesopotámicos de finales del tercer milenio son designados los *mar.tu* como «los palurdos de la montaña», «que no conocen el trigo», «que no conocen ni las casas ni las ciudades». Textos citados por R. de Vaux, *op. cit.* I, pág. 78.

civilizan. Pasado un cierto intervalo, sus descendientes se verán obligados a defenderse frente a las incursiones de otros «bárbaros» que nomadeaban por las márgenes de las tierras cultivadas. El mismo proceso se repetirá en los últimos siglos del segundo milenio cuando los israelitas comiencen a penetrar en Canaán.

La tensión y la simbiosis entre los cultos de la fertilidad agraria, que florecían en la costa sirio-palestina, y la ideología religiosa de los pastores nómadas, dominada por las divinidades celestes y astrales, conocerán una nueva intensificación al instalarse los hebreos en Canaán. Podríamos decir que esta tensión, que muchas veces desembocará al mismo tiempo en una simbiosis, será elevada a la categoría de modelo ejemplar, pues Palestina será el escenario en el que un nuevo tipo de experiencia religiosa chocará con las viejas y venerables tradiciones de la religiosidad cósmica.

Hasta el año 1929, las únicas noticias que teníamos sobre la religiosidad sirio-cananea eran las que nos ofrecían el Antiguo Testamento, las inscripciones fenicias y ciertos autores griegos (sobre todo Filón de Biblos, del siglo I-II d.C., al igual que Luciano de Samosata, del siglo II d.C., y Nonno de Panópolos, del siglo V d.C.). El Antiguo Testamento, sin embargo, refleja la polémica contra el paganismo, mientras que las restantes fuentes son o muy fragmentarias o excesivamente tardías.

A partir de 1929 fueron exhumados muchos textos mitológicos en el curso de las excavaciones de Ras Shamra, la antigua Ugarit, ciudad portuaria situada en la costa septentrional de Siria. Se trata de textos redactados desde el siglo XIV al XII a.C., pero que contienen unas concepciones mítico-religiosas aún más antiguas. Los documentos descifrados y traducidos hasta el momento resultan aún insuficientes para permitirnos una visión completa de la religiosidad y la mitología ugaríticas. Los relatos están interrumpidos por enojosas lagunas; el principio y el final de las columnas se han perdido, por lo que no es posible establecer sin lugar a dudas el mismo orden de los diversos episodios mitológicos. Pero a pesar de su estado fragmentario, la literatura ugarítica es de un valor incalculable. Sin embargo, es preciso tener muy en cuenta que *la religión de Ugarit nunca abarcó la totalidad del territorio cananeo.*

El interés de los documentos ugaríticos radica especialmente en el hecho de que ilustran las fases de la transición entre una determinada ideología religiosa y otra diferente. A la cabeza del panteón aparece El. Su nombre significa «dios» en semítico, pero entre los semitas occidentales es un dios personal. Se le aplican los apelativos de «Poderoso», «Toro», «Padre de los dioses y de los hombres»,[22] «Rey», «Padre de los años». Se dice que es «santo», «misericordioso», «sapientísimo». En una estela del siglo XIV aparece sentado en un trono, majestuoso, con barba, vestido con una larga túnica, con la tiara coronada de cuernos.[23] Hasta el momento no ha aparecido ningún texto cosmogónico.[24] Sin embargo, la creación de las estrellas mediante una hierogamia puede interpretarse como un reflejo de las concepciones cosmogónicas cananeas. En efecto, el texto # 52 («El nacimiento de los dioses benignos y hermosos») describe a El fecundando a sus dos esposas, Asherat y Anat, que dan a luz el lucero de la mañana y el lucero de la tarde.[25] Asherat, que también ha sido «engendrada por El», es llamada «madre de los dioses» (# 51) y se dice que engendró setenta hijos divinos. A excepción de Baal, todos los dioses descienden de la pareja primordial formada por El y Asherat.

Sin embargo, a pesar de los epítetos que lo presentan como un dios poderoso, verdadero «Señor de la tierra», y aunque en las listas sacrificiales su nombre se pronuncia en primer lugar, El aparece en

22. El título *ab*, «padre», es uno de sus epítetos más frecuentes; véase también *ab adm*, «padre de la humanidad»; véase M. H. Pope, *El in the Ugaritic texts*, págs. 47 y sigs.

23. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, lámina XXXI, págs. 60, 62.

24. En las inscripciones semítico-occidentales, El es llamado, sin embargo, «creador de la tierra»; vease Pope, en *WdM* I, pág. 280.

25. Este rito sirve de modelo a un rito oficiado al comienzo de un nuevo ciclo de siete años, lo que prueba que en una etapa antigua Él era considerado todavía como autor de la fertilidad de la tierra, atributo que más tarde será transfe rido a Baal; véanse Cyrus H. Gordon, «Canaanite Mythology», págs. 185 y sigs.; Ulf Oldenburg, *The Conflict between El and Beal in Cannaanite Religion*, pags. 19 y sigs.; Cross, *Canaanite Myth*, págs. 21 y sigs.

los mitos como un ser físicamente débil, indeciso, senil, resignado. Algunos dioses lo tratan despectivamente y hasta sus dos esposas, Asherat y Anat, le son arrebatadas por Baal. De todo ello debemos sacar la conclusión de que los epítetos con que se le ensalza reflejan una situación anterior, cuando El era efectivamente el jefe del panteón. La sustitución de un antiguo dios creador y cosmócrata por un dios joven, más dinámico y «especializado» en la fecundidad cósmica, es un fenómeno muy frecuente. Muchas veces el creador se convierte en un *deus otiosus* y se aleja progresivamente de su creación. Con frecuencia esta sustitución es el resultado de un conflicto entre generaciones divinas o entre sus representantes. En la medida en que podemos reconstruir los temas esenciales de la mitología ugarítica, podemos afirmar que los textos nos muestran la promoción de Baal al rango supremo. Pero se trata de una promoción conseguida mediante la fuerza y la astucia, que por otra parte no carece de una cierta ambigüedad.

Baal es el único dios que, a la vez que se cuenta entre los hijos de El (puesto que éste es el padre de todos los dioses), ya era venerado durante el tercer milenio en las regiones del alto y medio Éufrates.[26] Sin embargo, Dagón no desempeña papel alguno en los textos mitológicos de Ugarit, cuyo protagonista principal es Baal. El nombre común *baal* («dueño») se convierte en su nombre personal. Tiene a la vez un nombre propio, Haddu, es decir, Hadad. Se le llama «jinete de las nubes», «príncipe señor de la tierra». Uno de sus epítetos es *'aliyan*, «el poderoso», «el soberano». Es fuente y principio de la fecundidad, pero a la vez es un guerrero, lo mismo que su hermana y esposa Anat, que es la diosa del amor y de la guerra. Junto a ellos, los personajes mitológicos más importantes son Yam, el «príncipe mar, regente río», y Môt, «muerte», que disputan al joven

26. En las mismas regiones se ha atestiguado tambien el nombre de Anat. Es posible que Baal, hijo de Dagon, fuera introducido por los amorreos; vease Oldenburg, *op cit*, pags. 151 y sigs. En este caso, se habria aglutinado con un «Ball»-Hadad local, pues no es posible imaginar la antigua religion cananea sin este famoso dios semitico de la tormenta y, por consiguiente, de la fecundidad. Vease tambien Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pags. 112 y sigs.

dios el poder supremo. De hecho, una gran parte de la mitología ugarítica está consagrada al conflicto entre El y Baal y a los combates de Baal contra Yam y Môt para mantener su soberanía.

49. Baal arrebata la soberania y triunfa sobre el Dragon

Según un texto gravemente mutilado,[27] Baal y sus compañeros atacan a El por sorpresa en su palacio del monte Sapân y logran inmovilizarlo y herirlo. Al parecer, «algo» cae en tierra, lo que puede ser interpretado como la castración del «padre de los dioses». La hipótesis resulta plausible no solo porque en conflictos análogos, en los que está en juego la soberanía celeste, son castrados Urano y el dios hurrita/hitita Anu, sino también porque, a pesar de la hostilidad que muestra contra Baal, El jamás tratará de recuperar su supremacía, ni siquiera cuando reciba la noticia de que Baal ha sido muerto por Môt.[28] La razón es que, en el Oriente antiguo, la mutilación apartaba a su víctima de la soberanía. Por otra parte, a excepción del texto # 56, en el que El acredita su virilidad engendrando a los dioses-planetas, los documentos ugaríticos lo presentan más bien como un ser impotente, lo que explicaría su comportamiento vacilante y sumiso, así como el hecho de que Baal le arrebate sus esposas.

Al arrebatarle su trono del monte Sapân, Baal obliga a El a retirarse al otro extremo del mundo, «a la fuente de los ríos, a lo hondo de los abismos», que en adelante serán su morada.[29] El se lamenta y pide ayuda a los suyos. Yam es el primero en escucharle y le ofrece un bebedizo fuerte. El le bendice, le confiere un nombre nuevo y lo

27. Se trata de la tablilla VI AB, publicada en primer lugar por C. Virolleaud; vease la traduccion de Oldenburg, pags. 185-186 El texto ha sido interpetado por Cassuto, Pope y Oldenburg (pag. 123) como referente al ataque de Baal y a la caida de El de su trono.

28. Se dirige a Asherat: «Dame uno de tus hijos para que yo lo haga rey»; veanse Cyrus Gordon, *Ugaritic Manual*, 49 : I : 16-18; Oldenburg, *op cit.*, pag 112.

29. Dado que la montaña es un simbolo celeste, su perdida equivale, para un dios soberano, a su caida.

designa sucesor suyo. Le promete también que le será erigido un palacio, pero al mismo tiempo lo incita a arrojar a Baal de su trono.

El texto que describe el combate entre Yam y Baal está entrecortado por lagunas. Si bien parece que ahora es Yam el soberano, El aparece con la mayor parte de los dioses sobre una montaña que, evidentemente, no es el monte Sapân. Baal había insultado a Yam afirmando que se había elevado presuntuosamente a su posición y que sería destruido. Yam envía sus mensajeros y exige la rendición de Baal. Los dioses se sienten intimidados y Baal los reprende. «Alzad la cabeza, dioses, de vuestras rodillas, que yo mismo voy a intimidar a los mensajeros de Yam.»[30] Sin embargo, El recibe a los mensajeros y declara que Baal es su esclavo y que pagará un tributo a Yam. Como Baal, probablemente, se muestra amenazador, El añade que los mensajeros podrán dominarlo sin dificultad. Baal, sin embargo, se dispone a hacer frente a Yam con la ayuda de Anat (aunque, según otra tablilla, Yam habría logrado arrojar a Baal de su trono y habría sido vencido luego por Anat).[31] El herrero divino, Koshar-wa-Hasis, «experto y hábil», le prepara dos garrotes mágicos, que tienen la cualidad de dispararse como dardos de la mano de quien los maneja. El primer garrote toca a Yam en el hombro, pero no le hace caer. El segundo le golpea en la frente, y el «Príncipe Mar» es abatido. Baal lo remata, y la diosa Ashtart le pide que lo despedace y disperse sus miembros.[32]

30. G. R Driver, *Canaanite Myths and Legends*, pag 79 (texto III B . 25). Vease tambien *Les religions du Proche-Orient antique*, pag. 386; Cross, *op cit.*, pags 114 y sigs.

31 «¿Acaso no he aplastado a Yam, el bienamado de El? ¿Acaso no he aniquilado al gran dios Rio? ¿Acaso no he amordazado a Tannin (el Dragon)? ¡Lo he amordazado! ¡He destruido a la Serpiente enroscada, al Poderoso de siete cabezas!» (trad. Oldenburg, pag. 198; vease *ANET*, pag. 137). Este texto, por consiguiente, alude a una primera victoria de Yam contra Baal, a la que sigue, sin embargo, su derrota (en este caso, gracias a Anat), lo que corresponde a un tema mitologico bien conocido. derrota y revancha triunfal del dios contra un monstruo ofidico.

32. Gordon, *Ugaritic Manual*, § 68 28-31, trad Caquot y Sznycer, *Les religions du Proche-Orient antique*, pag 389.

Yam es presentado a la vez como «dios» y como «demonio». Es el «hijo amado de El» y, en su condición de dios, recibe sacrificios como los demas miembros del panteón. Pero al mismo tiempo es un monstruo acuático, un dragón de siete cabezas, «Príncipe Mar», principio y epifanía de las aguas subterráneas. La significacion mitológica del combate es múltiple. Por una parte, y en el plano de las imagenes estacionales y agrícolas, el triunfo de Baal alude a la victoria de la «lluvia» contra el «mar» y las aguas subterráneas; el ritmo pluvial, que representa la norma cósmica, sustituye a la inmensidad caótica y estéril del «mar» y las inundaciones catastróficas. Con la victoria de Baal triunfa la confianza en el orden y en la estabilidad de las estaciones. Por otra parte, el combate contra el dragon acuático ilustra la aparición de un dios joven en tanto que campeón, y por ello mismo, nuevo soberano del panteón. Finalmente, en este episodio puede adivinarse la venganza del primer nacido (Yam) contra el usurpador que había castrado y destronado a su padre (El).[33]

Estos combates tienen una dimensión ejemplar, es decir, que pueden ser repetidos indefinidamente. De ahí que Yam, a pesar de haber sido muerto por Baal, reaparezca en los textos. No es el único, por otra parte, que posee una existencia «cíclica». Como veremos enseguida, Baal y Môt participan de un modo de ser parecido.

50. El palacio de Baal

Para celebrar su victoria contra el Dragón, Anat ofrece un banquete en honor de Baal. A continuación, la diosa cierra las puertas del palacio y, presa de un furor homicida, da muerte a los guardianes, a los soldados, a los viejos; la sangre le llega hasta las rodillas y se ciñe al cuerpo las cabezas y manos de sus víctimas. Este episodio resulta significativo.[34] Tiene paralelos en Egipto y hasta en la mitolo-

33 Sobre este motivo, vease Oldenburg, *op cit.*, pags 130 y sigs.

34. La sangre es considerada como la esencia de la vida, por ello se ha propuesto ver en esta matanza un rito cuyo objeto sería el paso de la esterilidad del

gía y la iconografía de la diosa india Durga.[35] El canibalismo y el comportamiento sanguinario son rasgos característicos de las diosas arcaicas de la fecundidad. Desde este punto de vista, el mito de Anat puede clasificarse entre los elementos comunes de la vieja civilización agraria que se extendía desde el Mediterráneo oriental hasta la llanura del Ganges. En otro episodio amenaza Anat a su propio padre, El, con cubrir de sangre sus cabellos y su barba (texto *'nt*, V; Oldenburg, pág. 26). Cuando halló el cuerpo inanimado de Baal, Anat empezó a lamentarse, al tiempo que «devoraba su carne sin cuchillo y bebía su sangre sin copa».[36] Precisamente a causa de su comportamiento brutal y sanguinario, Anat —al igual que otra diosa del amor y de la guerra— recibió atributos masculinos, por lo que ha sido considerada como una deidad bisexuada.

Después de una nueva laguna, el texto presenta a Baal enviándole sus mensajeros cargados de regalos. Informa que la guerra le resulta odiosa. Que Anat deponga, por tanto, las armas y que haga ofrendas por la paz y por la fertilidad de los campos. Le comunica que se dispone a crear el rayo y el trueno para que los dioses y los hombres puedan conocer que se acerca la lluvia. Anat le asegura que seguirá sus consejos.

Sin embargo, y a pesar de detentar la soberanía, Baal no tiene ni palacio ni capilla, mientras que los demás dioses tienen los suyos. Dicho de otro modo: Baal no dispone de un templo lo bastante grandioso como para que por sí solo proclame la soberanía de su dueño. Una serie de episodios relata la construcción del palacio. No faltan las contradicciones. En efecto, si bien ha destronado a El, Baal necesita la autorización de éste, y envía a Asherat a defender su causa;

tardío verano sirio a la fertilidad de la nueva estación; véase Gray, *The Legacy of Canaan*, pág. 36. El texto ha sido traducido por Caquot y Sznycer, págs. 393-394.

35. Tal como nos ha sido transmitido, el mito egipcio ya no corresponde al estadio primitivo; vease *supra* § 26. La comparación con Durga, en que ha insistido Marvin Pope (véase *WdM* I, pág. 239), ya había sido hecha por Walter Dostal, «Ein Beitrag ...», págs. 74 y sigs.

36. Texto publicado por Virolleaud, «Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal», 182 y sigs.; véase Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, págs. 131 y sigs.

la «Madre de los dioses» hace ver que en adelante Baal «dará abundancia de lluvia» y «va a hacer resonar su voz en las nubes». El accede y Baal encarga a Koshar-wa-Hasis que le construya el palacio. Al principio, Baal se niega a que su morada tenga ventanas, por miedo a que Yam pueda penetrar por ellas. Terminará por acceder.[37]

La erección de un templo-palacio al dios después de su victoria sobre el Dragón es una manera de proclamar que ha sido elevado a la dignidad suprema. Los dioses construyen el templo-palacio en honor de Marduk después de la derrota de Tiamat y la creación del mundo (véase § 21). Pero en el mito de Baal también está presente el simbolismo cósmico, pues el templo-palacio era una *imago mundi* y su construcción corresponde en cierto modo a una cosmogonía. De hecho, al triunfar sobre el caos acuático y al ordenar el ritmo de las lluvias, Baal «forma» el mundo tal como hoy lo conocemos.[38]

51. Baal se enfrenta a Môt: muerte y retorno a la vida

Una vez acabado de construir el palacio, Baal se dispone a hacer frente a Môt, la «muerte». Esta divinidad presenta un gran interés. Es, por supuesto, uno de los hijos de El y reina en el mundo infraterrestre. Pero al mismo tiempo representa el único ejemplo conocido en el Cercano Oriente de una personificación (lo que supone al mismo tiempo una divinización) de la muerte. Baal le envía mensajeros para advertirle que en adelante él es el único rey de los dioses y de los hombres, «para que los dioses puedan engordar a los humanos, las multitudes de la tierra, puedan saciarse» (VII, 50,2;

37. Las ventanas podrían simbolizar las aberturas de las nubes de que se sirve Baal para enviar la lluvia. Su templo de Ugarit estaba provisto de un tragaluz abuhardillado, de forma que los aguaceros daban sobre el rostro del dios, representado en una estela; véase Schaeffer, *op. cit.*, pág. 6, lámina XXXII, fig. 2. Pero el simbolismo y las funciones de estos tragaluces son más complejos; véase, entre otros, A. K. Coomaraswamy, «The symbolism of the Dome».

38. Loren R. Fisher habla de «creación de tipo Baal», diferenciándola de la «creacion de tipo El»; véase «Creation at Ugarit», págs. 320 y sigs.

Driver, *op. cit.*, pág. 101). Baal ordena a sus mensajeros que se dirijan hacia las dos montañas que señalan los confines del mundo, que las atraviesen y que desciendan bajo tierra. Los mensajeros encontrarán a Môt sentado sobre su trono en medio del fango, en una región cubierta de inmundicias. Pero no pueden acercarse demasiado, pues Môt podría engullirlos en sus enormes fauces. Tampoco deben olvidar —añade Baal— que Môt es responsable de las muertes causadas por el calor tórrido.

Môt despide a los mensajeros y conmina a Baal que venga a encontrarse con él, porque —precisa Môt— Baal ha dado muerte a Yam y ahora le toca descender a los infiernos.[39] Ello es suficiente para desarmar a Baal. «Salud, Môt, hijo de El —le envía a decir por sus mensajeros— soy tu esclavo, tuyo para siempre.» Lleno de gozo, Môt declara que, una vez en el infierno, Baal perderá todo su vigor y será aniquilado. Le ordena que lleve consigo a sus hijos y su cortejo de vientos, de nubes y de lluvias, en lo que consiente Baal. Pero antes de descender a los infiernos, se une a un genio femenino y engendra un hijo. Baal lo reviste de sus ornamentos y lo encomienda a El. Parece como si en el momento del peligro extremo Baal recuperase su forma primigenia de toro cósmico. Al mismo tiempo se asegura un sucesor para el caso de que no pudiera retornar ya a la tierra.

No sabemos cómo murió Baal, si cayó en su combate o si se sintió simplemente aniquilado por la presencia terrorífica de Môt. El interés del mito ugarítico reside en el hecho de que Baal, dios joven de la tormenta y de la fecundidad, recién elevado al rango supremo del panteón, desciende a los infiernos y perece como Tammuz y los restantes dioses de la vegetación. Ningún otro Baal-Hadad conoció una suerte semejante, ni el Adad venerado en Mesopotamia ni el hurrita Teshub. Sin embargo, en fecha tardía, también Marduk «desaparecía» cada año, y era «encerrado en la montaña». En este *descensus ad inferos* se adivina la voluntad de conferir a Baal un prestigio múltiple y complementario, al presentarlo como campeón triunfante contra el «caos» acuático y, en consecuencia, como dios

39. *Ugaritic Manual*, § 67: I : 1-18; trad. Oldenburg, pág. 133.

cosmócrata e incluso «cosmogónico». Baal es dios de la tempestad y de la fecundidad agraria (recordemos que es hijo de Dagón, «grano»), pero también dios soberano, decidido a implantar su soberanía en el mundo entero (incluido también el infierno).

De todos modos, después de esta última empresa cambian las relaciones entre Baal y El, y la estructura y ritmos del universo reciben su forma actual. Cuando el texto prosigue después de una nueva laguna, dos mensajeros informan a El de que han hallado el cuerpo de Baal. El se sienta abatido en el suelo, desgarra sus vestiduras, se golpea el pecho y surca de tajos su rostro; en una palabra: proclama el duelo ritual tal como era practicado en Ugarit. «¡Baal ha muerto! —grita—. ¿Qué va a ser de la multitud de los humanos?»[40] Repentinamente parece haberse librado de su resentimiento y de su deseo de venganza. Se comporta ahora como un verdadero dios cosmócrata; cae en la cuenta de que la vida universal está en peligro a causa de la muerte de Baal, y pide a su esposa que nombre rey en el puesto de Baal a uno de sus hijos. Asherat designa a Athar, «el terrible», pero cuando éste ocupa el trono reconoce que no es lo suficientemente grande para ello y que no puede ser rey en modo alguno.

Entre tanto, Anat parte en busca del cuerpo. Cuando lo encuentra, se lo carga a las espaldas y camina hacía el norte. Después de enterrarlo, sacrifica un considerable número de animales para el banquete funerario. Pasado algún tiempo, Anat encuentra a Môt. Lo sujeta, «lo corta con un cuchillo, lo aventa con el bieldo, lo tuesta con el fuego, lo tritura con el molino; en los campos lo siembra y las aves lo devoran».[41] Anat lleva a cabo una especie de muerte ritual al tratar a Môt como si fuera una gavilla de trigo. Ésta es generalmente la muerte típica de los dioses y espíritus de la vegetación.[42] Podría-

40. Driver, *op. cit.*, pág. 109; Caquot y Sznycer, *op. cit.*, págs. 424-425.

41. Driver, *op. cit.*, pág. 111; Caquot y Sznycer, *op. cit.*, pág. 430.

42. Se ha propuesto ver en Môt un «espíritu de la cosecha», pero sus rasgos «funerarios» son demasiado notorios: habita en el mundo subterráneo o en el desierto, y todo cuanto toca se convierte en desolación.

mos preguntarnos si no será precisamente a causa de este tipo de muerte por lo que Môt volverá de nuevo a la vida.

En todo caso, la muerte de Môt no deja de tener relación con el destino de Baal. El sueña que vive y que «la grasa llueve del cielo y por los arroyos corre la miel» (recuérdense las imágenes bíblicas de Ez 32,14 y Job 20,17). Rompe a reír y declara que se va a sentar y a calmarse, porque «el victorioso Baal vive, el príncipe de la tierra existe» (Driver, pág. 113). Pero, del mismo modo que Yam retorna a la vida, también Môt reaparece a los siete años y se queja del trato que le ha dado Anat. Se queja también de que Baal le haya arrebatado la soberanía, y los dos adversarios reanudan la lucha. Se enfrentan, se golpean con la cabeza y con los pies como los toros salvajes, se muerden como serpientes hasta que los dos caen por tierra, Baal encima de Môt. Pero Shapash, la diosa del sol, advierte a Môt de parte de El que es inútil proseguir la lucha. Môt se somete y reconoce la soberanía de Baal. Después de otros episodios sólo parcialmente comprensibles, Anat es informada de que Baal será rey para siempre, inaugurando una era de paz, en la que «el toro tendrá la voz de la gacela y el halcón la voz del gorrión».[43]

52. El mundo religioso cananeo

Algunos autores han creído ver en este mito un reflejo de la muerte y reaparición anuales de la vegetación. Pero en Siria y Palestina el verano no trae consigo la «muerte» de la vida vegetal, sino que es precisamente la estación de los frutos. No es el calor tórrido lo que más teme el agricultor, sino una sequía prolongada. Parece, por tanto, más plausible que la victoria de Môt se refiera al ciclo de siete años de sequía, del que también hay ecos en el Antiguo Testamento (Gn 41; 2 Sm 24,12 y sigs.).[44]

43. Driver, *op. cit.*, pág. 119.

44. Véanse Cyrus Gordon, «Canaanite Mythology», 184, 195 y sigs.; M. Pope, en *WdM* I, págs. 262-264.

Pero el interés de este mito va más allá de sus ocasionales relaciones con el ritmo de la vegetación. De hecho, estos acontecimientos patéticos y a veces espectaculares nos revelan un modo específico de la existencia divina, concretamente un modo de existir que implica la derrota y la «muerte», la «desaparición» en forma de sepultura (Baal) o desmembramiento (Môt), a la que siguen unas «reapariciones» más o menos periódicas. Este tipo de existencia, a la vez intermitente y circular, recuerda la modalidad de los dioses que rigen el ciclo de la vegetación. Se trata, sin embargo, de una nueva creación religiosa que trata de integrar los aspectos negativos de la vida en un sistema unitario de ritmos antagónicos.

En resumidas cuentas, los combates de Baal, con sus derrotas y sus victorias, terminan por asegurarle la soberanía en el cielo y en la tierra, pero Yam sigue reinando en el mar y Môt permanece como señor del mundo subterráneo de los muertos. Los mitos ponen de relieve la primacía de Baal y, en consecuencia, la perennidad de la vida y de las normas que rigen el cosmos y la sociedad humana. Y esto mismo hace que los aspectos negativos, representados por Yam y Môt, se justifiquen. El hecho de que Môt sea hijo de El y sobre todo el que Baal no logre aniquilarlo es una manera de proclamar la «normalidad» de la muerte. En último análisis, la muerte viene a ser la *conditio sine qua non* de la vida.[45]

Es probable que el mito en que se relata el combate entre Baal y Yam se recitara durante la fiesta del Año Nuevo, mientras que el conflicto entre Baal y Môt lo sería con ocasión de la cosecha, pero ninguno de los textos conocidos hasta el momento menciona estos hechos. También es posible que el rey, del que sabemos que desempeñaba un importante cometido en el culto, representara a Baal en estos dramas mítico-rituales, pero esta cuestión es aún objeto de dis-

45. Tan sólo en la mitología budica aparece otro gran dios de la muerte, Mara, que debe su poder inmenso al amor ciego que los humanos tienen a la vida. Pero, evidentemente, en la perspectiva india postupanishádica, el ciclo vida-sexualidad-muerte-retorno a la vida constituye el mayor obstáculo en el camino hacia la liberación (véase el segundo volumen de esta misma obra).

cusiones. Los sacrificios eran considerados alimentos ofrecidos a los dioses. El sistema sacrificial parece semejante al del Antiguo Testamento; comprendía holocaustos, el sacrificio u ofrenda de «paz» o de «comunión» y el sacrificio expiatorio.

Los sacerdotes (*khnm*) tenían el mismo nombre que en hebreo (*kōhēn*). Además de los sacerdotes se mencionan también las sacerdotisas (*khnt*) y los *qadečim*, personas «consagradas». (En la Biblia, este término designa la prostitución sagrada, pero los textos ugaríticos no aluden a nada semejante.) Finalmente, se citan los sacerdotes oraculares o profetas. Los templos estaban provistos de altares y de imágenes de los dioses y de símbolos divinos. Aparte de los sacrificios cruentos, el culto se componía también de danzas y numerosos gestos orgiásticos que habrían de despertar más tarde la ira de los profetas. Pero no hemos de olvidar que las lagunas de los documentos sólo nos permiten formar una visión aproximativa de la vida religiosa cananea. No conocemos ninguna plegaria. Se sabe que la vida es un don divino, pero ignoramos el mito de la creación del hombre.

Esta visión religiosa no era exclusiva de los cananeos. Pero su importancia y significación se realzaron por el hecho de que los israelitas, al penetrar en Canaán, se hubieron de enfrentar con este tipo de religiosidad cósmica que tenía la virtualidad de provocar unos actos cultuales complejos y que, a pesar de sus excesos orgiásticos, no carecían de cierta grandiosidad. Los israelitas compartían la misma convicción acerca del carácter sagrado de la vida, y ello les planteaba en principio un problema: ¿cómo conservar esta creencia sin integrarla en la ideología religiosa cananea? Porque ésta implicaba, como acabamos de ver, una teología específica centrada en la modalidad circular e intermitente del principal de sus dioses, Baal, símbolo de la totalidad de la vida. Pero Yahvé no compartía tales modos de existencia. Tampoco El, aunque este dios había sufrido ya otras modificaciones humillantes. Por otra parte, si bien el culto de Yahvé comprendía determinados sacrificios, este dios no se dejaba subyugar mediante los actos de culto, sino que exigía la transformación interior del individuo a través de la obediencia y la confianza (véase § 114).

Como veremos más adelante (véase § 60), los israelitas asimilaron muchos elementos de la religiosidad cananea. «Pero incluso estos préstamos eran un aspecto más del conflicto: se luchaba contra Baal con sus propias armas. Si tenemos en cuenta que otros grupos extranjeros, incluso no semitas, como los hurritas y los filisteos, llegaron a olvidarse de su religión propia al poco tiempo de su llegada a Canaán, habrá que juzgar como algo humanamente extraordinario el hecho de que esta lucha entre Yahvé y Baal se prolongara durante tanto tiempo y que, a pesar de los compromisos y a través de muchas infidelidades, terminara con la victoria del yahvismo.»[46]

46. R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, pag. 161.

Capítulo VII

«Cuando Israel era niño...»

53. Los dos primeros capitulos del Genesis

La religión de Israel es la religión por excelencia del Libro. Este *corpus* escriturístico está formado por textos de época y de orientación diferentes. Representa, es verdad, unas tradiciones orales muy antiguas, pero que han sido reinterpretadas, corregidas y redactadas a lo largo de muchos siglos y en distintos ambientes.[1] Los autores modernos comienzan la historia de la religión israelita con Abraham. En efecto, según la tradición, Abraham fue el elegido por Dios para que fuera el antepasado de todo el pueblo de Israel y para que se posesionara de Canaán. Pero los once primeros capítulos del Gé-

1. Son considerables los problemas planteados en torno a las fuentes y la redacción del Pentateuco, es decir, los cinco libros de la Ley (*torah*). Para nuestro propósito bastará indicar que las fuentes han sido designadas por los siguientes términos: *yahvista*, porque esta fuente, la más antigua (siglo X o IX), llama a Dios Yahvé; *elohísta* (algo más reciente), por llamar a Dios Elohim, «Dios»; *sacerdotal* (la más reciente; es obra de sacerdotes e insiste especialmente en el culto y en la Ley), y *deuteronómica* (esta fuente se halla recogida casi exclusivamente en el Deuteronomio). Hemos de añadir, sin embargo, que para la crítica veterotestamentaria contemporánea, el análisis textual es más complejo y más matizado. Salvo indicación en contra, citamos los textos por *Nueva Biblia Española*, Madrid, Cristiandad, 1975.

nesis narran unos acontecimientos fabulosos que precedieron a la elección de Abraham, desde la creación hasta el diluvio y la torre de Babel. La redacción de estos capítulos, como se sabe, es más reciente que muchos otros textos del Pentateuco. Por otra parte, algunos autores, y de los más importantes, han afirmado que la cosmogonía y los mitos de los orígenes (creación del hombre, origen de la muerte, etc.) desempeñaron un papel secundario en la conciencia religiosa de Israel. En una palabra: los hebreos se interesaban más por la «historia sagrada», es decir, por sus relaciones con Dios, que por la historia de los orígenes que relataba los acontecimientos míticos y fabulosos del *primordium*.

Esto puede ser cierto a partir de una época determinada y, sobre todo, en relación con una minoría religiosa. Pero no hay motivos para sacar la conclusión de que los antepasados de los israelitas se sentían indiferentes ante unas cuestiones que apasionaban a todas las sociedades arcaicas, concretamente la cosmogonía, la creación del hombre, el origen de la muerte y algunos otros episodios grandiosos. Todavía en nuestro tiempo, después de 2.500 años de «reformas», los acontecimientos narrados en los primeros capítulos del Génesis siguen nutriendo la imaginación y el pensamiento religioso de los herederos de Abraham. Siguiendo la tradición premoderna, iniciaremos nuestra exposición por los primeros capítulos del Génesis. La fecha tardía en que fueron redactados no constituye un obstáculo, pues el contenido es arcaico. De hecho, refleja unas concepciones más antiguas que la «saga» de Abraham.

El Génesis se inicia con el célebre pasaje: «Al principio creó Dios (Elohim) el cielo y la tierra. La tierra era un caos informe sobre la faz del abismo, la tiniebla. Y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas» (1,1-2). La imagen del océano primordial sobre el que se cierne un dios creador es muy arcaica.[2] Sin embargo, el tema del

2. En numerosas tradiciones se representa al creador bajo la imagen de un ave. Pero se trata de una «fosilización» del símbolo original: el Espíritu divino trasciende la masa acuática, se mueve libremente; en consecuencia, «vuela» como un ave. Recordemos que el «ave» es una de las imágenes arquetípicas del espíritu.

dios que sobrevuela el abismo acuático no está atestiguado en la cosmogonía mesopotámica, aunque es probable que el autor del texto bíblico estuviera familiarizado con el mito relatado en el *Enuma elish*. En efecto, el océano primordial se designa en el hebreo con el término *tehom*, etimológicamente relacionado con el babilónico *tiamat*. La creación propiamente dicha, es decir, la organización del «caos» (*tohu wa bohu*), se lleva a cabo por la potencia de la palabra de Dios. «Dijo Dios: que exista la luz. Y la luz existió» (1,3). Las etapas sucesivas de la creación se van cumpliendo siempre en virtud de la palabra divina. El «caos» acuático no está personificado (véase Tiamat), por lo que no es «derrotado» en un combate cosmogónico.

Este relato bíblico presenta una estructura específica: a) creación por la Palabra,[3] b) de un mundo que es «bueno», y c) de la vida (animal y vegetal), que es «buena» y que Dios bendice (1,10.21.31. etc.); d) finalmente, la obra cosmogónica se corona con la creación del hombre. En el sexto y último día, dijo Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo y los reptiles del suelo, los animales domésticos y todos los reptiles» (1,26). No hay ninguna hazaña espectacular (un combate del tipo del librado entre Marduk y Tiamat),[4] ningún elemento «pesimista» en la cosmogonía o en la antropogonía (el mundo formado a partir de un ser primordial «demoníaco» —Tiamat— o el hombre modelado a partir de la sangre de un archidemonio, Kingu). El mundo es bueno y el hombre es una *imago dei*; habita, como su creador y modelo, el paraíso. Sin embargo, como el Génesis no tardará en subrayar, la vida resulta penosa, a pesar de que ha sido bendecida por Dios, y los hombres ya no viven en el paraíso.

3. Añadamos que en otras tradiciones está atestiguada la palabra creadora de los dioses; no solo en la teología egipcia, sino también entre los polinesios; véase M. Eliade, *Aspects du mythe*, págs. 44 y sigs.

4. Pero hay otros textos que evocan la victoria sobre un monstruo ofídico, un dragón (*tannin*), Ráhab o Leviatán; estos textos nos recuerdan las tradiciones mesopotámicas y cananeas (véase por ejemplo, Sal 74,13 y sigs.; Job 26,12 y sigs.).

Pero todo esto es la consecuencia de una serie de errores y pecados de los antepasados, porque a ellos se debe que la condición humana haya experimentado semejante mutación. Dios no tiene responsabilidad alguna en este deterioro de su obra maestra. Al igual que en el pensamiento indio postupanishádico, el hombre, o más exactamente la especie humana, *es el resultado de sus propios actos.*

El otro relato, el yahvista (2,5 y sigs.), es más antiguo y difiere por completo del texto sacerdotal que acabamos de resumir. No se habla ya de la creación del cielo y la tierra, sino de un desierto que Dios (Yahvé) convierte en tierra fértil mediante un manantial que brota de la tierra. Yahvé modeló al hombre (*'adam*) de barro y le infundió «en su nariz aliento de vida». Luego Yahvé «plantó un parque en Edén», hizo brotar toda clase de «árboles hermosos» (2,2 y sigs.) y puso al hombre en aquel jardín «para que lo cultivara y guardara» (2,15). Luego Yahvé modeló, también de arcilla, animales y aves, y los llevó ante Adán, que les fue dando nombre.[5] Finalmente, después de hacerle caer en un profundo sueño, Yahvé tomó una de las costillas de Adán y con ella modeló una mujer, que recibió el nombre de Eva (hebreo *hawwah*, palabra etimológicamente relacionada con el término que significa la «vida»).

Los exegetas han observado que el relato yahvista, más sencillo, opone no el «caos» acuático al mundo de las «formas», sino el desierto y la aridez a la vida, a la vegetación. Parece, por tanto, verosímil que este mito de los orígenes haya nacido en una zona desértica. En cuanto a la creación del primer hombre a partir del barro, el tema ya era conocido, como hemos visto (véase § 17), en Sumer. Mitos análogos están atestiguados en diversos lugares por todo el mundo, desde el antiguo Egipto y Grecia hasta las poblaciones «primitivas». La idea básica parece ser la misma: el hombre ha sido formado de una materia prima (tierra, madera, hueso) y fue animado

5. Se trata de un rasgo específico de las ontologías arcaicas: los animales y las plantas comienzan a existir realmente a partir del momento en que reciben un nombre; véase el caso de una tribu australiana en M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pág. 255.

por el aliento del creador. En numerosos casos tiene la misma forma que su creador. Dicho de otro modo: como hemos observado ya a propósito del mito sumerio, el hombre, por su «forma» y por su «vida», comparte en cierto modo la condición de su creador. Únicamente su cuerpo pertenece al reino de la «materia».[6]

La creación de la mujer a partir de una costilla extraída de Adán puede ser interpretada como manifestación de la androginia del hombre primordial. En otras tradiciones, algunas de ellas transmitidas a través de algunos *midrashim*, hallamos ideas semejantes. El mito de la androginia ilustra una creencia muy difundida: la perfección humana, identificada en el antepasado mítico, implica una *unidad* que es a la vez una *totalidad*. Veremos la importancia de la androginia al estudiar ciertas especulaciones gnósticas y herméticas. Precisemos ya que la androginia humana tiene como modelo la bisexualidad divina, concepción compartida por un buen número de culturas.[7]

54. El paraíso perdido. Caín y Abel

El parque de Edén, con su río que se dividía en cuatro brazos y llevaba la vida a las cuatro regiones de la tierra, con sus árboles que Adán debía cultivar y guardar, recuerda un conjunto de imágenes

6. Añadamos que, según numerosas tradiciones, al morir el hombre, su «espíritu» retorna a su creador celeste, mientras que el cuerpo es devuelto a la tierra. Pero este dualismo antropológico ha sido rechazado por los autores bíblicos, al igual que por la mayor parte de sus contemporáneos del Cercano Oriente. Hasta más adelante no surgirán concepciones antropológicas que propondrán soluciones más audaces.

7. La bisexualidad divina es una de las múltiples formas de la «totalidad/unidad» significada por la unión de los contrarios: femenino-masculino, visible-invisible, cielo-tierra, luz-tinieblas..., pero también bondad-malignidad, creación-destruccion, etc. La meditación sobre estos pares opuestos ha llevado, en diversas religiones, a audaces conclusiones acerca tanto de la condición paradójica de la divinidad como de la valoracion de la condición humana.

mesopotámicas. Es probable que también en este caso utilice el relato bíblico una determinada tradición babilónica. Pero el mito de un paraíso original habitado por el hombre primordial, así como el mito de un lugar «paradisíaco» difícilmente accesible a los humanos, era conocido más allá del Éufrates y del Mediterráneo. Como todos los «paraísos», el de Edén[8] se encuentra en el centro del mundo, en el lugar donde brota el río de cuatro brazos. En medio del jardín se elevaban el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal (2,9). Yahvé impuso al hombre un mandamiento: «Puedes comer de todos los árboles del jardín; pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comas; porque el día que comas de él, tendrás que morir» (2,17). De esta prohibición se desprende una idea desconocida en otros ambientes: *el valor existencial del conocimiento*. Dicho en otros términos: la *ciencia* puede modificar radicalmente la estructura de la *existencia* humana.

Sin embargo, la serpiente logró tentar a Eva. «¡Nada de pena de muerte! Lo que pasa es que sabe Dios que, en cuanto comáis de él, se os abrirán los ojos y seréis como Dios, versados en el bien y el mal» (3,5). Este episodio, muy misterioso, ha dado lugar a innumerables interpretaciones. La trama recuerda una representación mitológica bien conocida: la diosa desnuda, el árbol milagroso y su guardián, la serpiente. Pero, en lugar de un héroe que triunfa y se apropia del símbolo de la vida (fruto milagroso, fuente de la juventud, tesoro, etc.), el relato bíblico presenta a Adán como víctima ingenua de la pérfida serpiente. Estamos, en una palabra, ante un caos de «inmortalización» frustrada semejante al de Guilgamesh (véase § 23). Porque, una vez hecho omnisciente, igual a los «dioses», Adán habría podido descubrir el árbol de la vida (del que Yahvé nada le había dicho) y hacerse inmortal. El texto es claro y categórico: «Y el

8. Este término fue relacionado por los hebreos con el vocablo *e'den*, «delicias». El término «paraíso», de origen iranio (*pairi-daeza*), es más tardío. Imágenes paralelas, bien conocidas sobre todo en el Cercano Oriente y en el mundo egeo, presentan a una Gran Diosa junto a un árbol de la vida y una fuente vivificante o junto a un árbol de la vida guardado por monstruos y grifos: véase M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* II, §§ 104-108.

Señor Dios dijo: Si el hombre es ya como uno de nosotros, versado en el bien y el mal, ahora sólo le falta echar mano al árbol de la vida, coger, comer y vivir para siempre» (3,22). Dios expulsó a la pareja del paraíso y los condenó a trabajar para vivir.

Volviendo a la representación mítica que acabamos de evocar —la diosa desnuda y el árbol milagroso custodiado por un dragón—, la serpiente del Génesis tuvo éxito, en resumidas cuentas, en su misión de guardián de un símbolo de la vida o del rejuvenecimiento. Pero este mito arcaico fue radicalmente modificado por el autor de los relatos bíblicos. El «fracaso iniciático» de Adán fue reinterpretado como un castigo ampliamente justificado: su desobediencia no hizo sino poner de manifiesto su soberbia luciferina, el deseo de ser semejante a Dios. Era el peor pecado que la criatura podía cometer contra su creador. Era el «pecado original», noción preñada de consecuencias para las teologías hebraica y cristiana. Semejante visión de la «caída» sólo podía imponerse en una religión centrada en la omnipotencia y los celos de Dios. Tal como nos ha sido transmitido, este relato bíblico indica la autoridad creciente que estaba adquiriendo el monoteísmo yahvista.[9]

Según los redactores de los capítulos 4-7 del Génesis, este primer pecado trajo consigo no sólo la pérdida del paraíso y la transformación de la condición humana, sino que en cierto modo se convirtió en fuente de todos los males que aquejan a la humanidad. Eva dio a luz a Caín, que «cultivaba la tierra», y a Abel, «pastor de ganado menor». Cuando los dos hermanos ofrecieron el sacrificio de acción de gracias —Caín los productos de la tierra y Abel los primogénitos de su rebaño— Yahvé se mostró complacido con la ofrenda del segundo y no con la de Caín. Caín se irritó y «atacó a su hermano Abel y lo mató» (4,8). En adelante, profirió Yahvé, «te maldice esa

9. Hemos de añadir, sin embargo, que el mito de la «caída» no siempre se ha entendido conforme a la interpretación bíblica. Sobre todo a partir de la época helenística y hasta los tiempos del iluminismo, innumerables especulaciones han tratado de elaborar una mitología más audaz y, en numerosas ocasiones, más original.

tierra ... Aunque cultives la tierra, no te pagará con su fecundidad. Andarás errante y perdido por el mundo» (4,11-12).

En este episodio podemos entrever la oposición entre agricultores y pastores e, implícitamente, la apología de los segundos. Sin embargo, aunque el nombre de Abel implica la idea de «apacentar», el de Caín significa «herrero». Su enfrentamiento refleja la situación ambivalente del metalúrgico en determinadas sociedades pastoriles, en las que era despreciado unas veces y respetado otras, pero siempre temido.[10] Como ya hemos visto (véase § 15), el herrero es considerado «dueño del fuego» y dispone de poderes mágicos temibles. En todo caso, la tradición conservada en el relato bíblico refleja la idealización de la existencia «sencilla y pura» de los pastores nómadas, así como la resistencia frente a la vida sedentaria de los agricultores y los habitantes de las ciudades. Caín se convierte en «constructor de ciudades» (4,17); uno de sus descendientes será Tubalcaín, «forjador de herramientas de bronce y hierro» (4,22). El primer asesinato es ejecutado, en consecuencia, por quien encarna de algún modo el símbolo de la técnica y de la civilización urbana. Implícitamente, todas las técnicas son sospechosas de «magia».

55. Antes y después del diluvio

Sería inútil resumir las descendencias de Caín y Set, el tercer hijo de Adán. Siguiendo la tradición atestiguada en Mesopotamia, Egipto y la India, según la cual los primeros antepasados alcanzaron una edad fabulosa, Adán engendró a Set cuando tenía ciento treinta años, y murió ochocientos años después (5,3 y sig.). Todos los descendientes de Set y Caín gozaron de ochocientos a novecientos años de vida. Esta época prediluvial se caracteriza por un episodio curioso: la unión de ciertos seres celestes, «hijos de Dios», con las hijas de los hombres, que les dieron hijos, «los héroes de tiempos pasados» (6,1-4). Se trata, muy probablemente, de los «ángeles caídos». Su historia será ampliamente

10. Véase M. Eliade, *Herreros y alquimistas*, págs. 71 y sigs.

relatada en un libro tardío (Henoc 6-11), lo que no implica necesariamente que el mito no fuera conocido con anterioridad. En efecto, en la Grecia antigua y en la India encontramos creencias semejantes; se trata de la época de los «héroes», personajes semidivinos cuya actividad se desarrolló inmediatamente antes del comienzo de los tiempos actuales («en el alba de la historia»), es decir, en el momento en que las instituciones específicas de cada cultura estaban a punto de ponerse en marcha. Volviendo al relato bíblico, fue a continuación de estas uniones entre ángeles caídos e hijas de los mortales cuando Dios decidió limitar la edad del hombre a ciento veinte años. Sea cual fuere el origen de estos temas míticos (Caín y Abel, los patriarcas anteriores al diluvio, la descendencia de los «hijos de Dios» y el nacimiento de los «héroes»), es significativo que los redactores los mantuvieran en el texto definitivo del Génesis, y ello a pesar de ciertos rasgos antropomórficos con que se empañaba la figura de Yahvé.

El acontecimiento más importante de esta época fue el diluvio. «Al ver Yahvé que en la tierra crecía la maldad del hombre y que toda su actitud era siempre perversa, se arrepintió de haber creado al hombre en la tierra» (6,5-6) y decidió hacer que desapareciera su especie. Sólo se salvarían Noé, su mujer y sus hijos (Sem, Cam y Jafet) con sus esposas. Porque «Noé fue en su época un hombre recto y honrado y procedía de acuerdo con Dios» (6,10). Siguiendo instrucciones precisas de Yahvé, Noé construyó el arca y la llenó de representantes de todas las especies animales. «Tenía Noé seiscientos años cuando reventaron las fuentes del océano y se abrieron las compuertas del cielo ... Estuvo lloviendo sobre la tierra cuarenta días con sus noches» (7,11-12). Cuando las aguas se retiraron, el arca se detuvo sobre los montes de Ararat. Salió Noé y ofreció un sacrificio. «El Señor olió el aroma que aplaca y se dijo: No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre» (8,21). Estableció una alianza con Noé y con sus descendientes, y el signo de esta alianza fue el arco iris (9,13).

El relato bíblico muestra cierto número de elementos comunes con el diluvio narrado en la *Epopeya de Guilgamesh*. Es posible que el redactor conociera la versión mesopotámica o, cosa que parece aún más probable, que utilizara una fuente arcaica conservada desde tiem-

po inmemorial en el Oriente Medio. Como ya hemos visto (véase § 18), los mitos del diluvio están ampliamente difundidos y comparten esencialmente el mismo simbolismo: la necesidad de destruir radicalmente una humanidad y un mundo degenerados, a fin de recrearlos, es decir, de restituirles su integridad inicial. Pero esta cosmología cíclica aparece ya modificada en las versiones sumeria y acádica. El redactor del relato bíblico asume y prolonga la reinterpretación de la catástrofe diluvial, elevándola a la categoría de un episodio enmarcado en la «historia sagrada». Yahvé castiga la depravación del hombre y no se duele de las víctimas del cataclismo (como hacen los dioses en la versión babilónica; véase la *Epopeya de Guilgamesh*, tablilla XI, 116-125, 136-137). La importancia que Yahvé atribuye a la pureza moral y a la obediencia anticipa la Ley que será revelada a Moisés. Como tantos otros episodios fabulosos, el diluvio sería luego constantemente reinterpretado y revalorizado bajo diversas perspectivas.

Los hijos de Noé se convirtieron en antepasados de una nueva humanidad. En aquel tiempo todo el mundo hablaba una misma lengua. Pero un día los hombres decidieron edificar «una torre que alcance al cielo» (11,4). Ésta fue la última hazaña «luciferina». Yahvé «bajó a ver la ciudad y la torre» y comprendió que en adelante «nada de lo que decidan hacer les resultará imposible» (11,5-6). Entonces confundió su lengua, de modo que los hombres eran incapaces de entenderse. Luego Yahvé los dispersó «por la superficie de la tierra y dejaron de construir la ciudad» (11,7-8), que más tarde sería conocida por el nombre de Babel.

También en este caso nos hallamos ante un viejo tema mitológico reinterpretado en la perspectiva del yahvismo. Se trata en primer lugar de la tradición arcaica según la cual ciertos seres privilegiados (héroes, antepasados, reyes legendarios, chamanes) subieron al cielo con ayuda de un árbol, de una lanza, de una cuerda o de una cadena de flechas. Pero la ascensión al cielo *in concreto* se interrumpió al final de la época mítica primordial.[11] Otros mitos narran el fracaso de

11. En nuestros días, los chamanes emprenden este viaje celeste «en espíritu», es decir, en situación de trance extático.

ciertas tentativas ulteriores de subir al cielo con ayuda de diversos medios de escalada. Es imposible saber si el redactor del relato bíblico conocía estas creencias inmemoriales. En todo caso estaba familiarizado con los zigurats babilónicos, que implicaban un simbolismo parecido. En efecto, el zigurat se concebía como una construcción cuya base se asentaba en el ombligo de la tierra y cuya cúspide tocaba el cielo. Al remontar los distintos pisos del zigurat, el rey o el sacerdote llegaban *ritualmente* (es decir, simbólicamente) al cielo. Pero el redactor del relato bíblico juzgaba esta creencia, que tomaba al pie de la letra, a la vez simplista y sacrílega, por lo que la reinterpretó radicalmente o, mejor dicho, la desacralizó y desmitificó.

Es importante subrayar un dato: a pesar de un largo y complicado proceso de selección, eliminación y desvalorización de los materiales arcaicos heredados o tomados en préstamo, los últimos redactores del Génesis conservaron toda una mitología de tipo tradicional, que comienza con la cosmogonía y la creación del hombre, evoca la existencia «paradisíaca» de los antepasados, relata el drama de la «caída» con sus fatales consecuencias (muerte, obligación de trabajar para vivir, etc.), recuerda la progresiva degeneración de la primera humanidad, que justifica el diluvio, y finaliza con un postrer episodio fabuloso: la pérdida de la unidad lingüística y la dispersión de la segunda humanidad, la posdiluvial, como consecuencia de un nuevo proyecto «luciferino». Al igual que en las culturas arcaicas y tradicionales, esta mitología constituye en última instancia una «historia sagrada» que explica el origen del mundo y, al mismo tiempo, la actual condición humana. Para los hebreos, esta «historia sagrada» adquiere valor ejemplar a partir de Abraham y, sobre todo, con Moisés, pero esto no invalida la estructura y función mitológica de los once primeros capítulos del Génesis.

Numerosos autores han insistido en que la religión de Israel no «inventó» ningún mito. Sin embargo, entendiendo el término «inventar» en el sentido de creación espiritual, el trabajo de selección y crítica de las tradiciones mitológicas inmemoriales equivale a la formulación de un nuevo «mito», es decir, de una nueva visión religiosa del mundo con capacidad para convertirse en un modelo ejemplar.

Efectivamente, el genio religioso de Israel transformó las relaciones de Dios con el pueblo elegido en una «historia sagrada» de un tipo desconocido hasta entonces. A partir de un determinado momento, esta «historia sagrada», exclusivamente «nacional» en apariencia, se revela como un modelo ejemplar para toda la humanidad.

56. LA RELIGIÓN DE LOS PATRIARCAS

El duodécimo capítulo del Génesis nos introduce en un mundo religioso nuevo. Yahvé[12] dice a Abraham: «Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Haré de ti un gran pueblo, te bendeciré, haré famoso tu nombre, y servirá de bendición. Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan. Con tu nombre se bendecirán todas las familias del mundo» (12,1-3).

Es seguro que este texto, en su forma actual, fue redactado siglos después de los acontecimientos que relata. Pero la concepción religiosa implícita en la «elección» de Abraham prolonga unas costumbres y unas creencias bien conocidas en el Cercano Oriente durante el segundo milenio. Lo que distingue al relato bíblico es el mensaje personal de Dios y sus consecuencias. Sin haber sido previamente invocado, Dios se revela a un ser humano y le plantea una serie de exigencias a las que siguen unas promesas prodigiosas. Según la tradición, Abraham fue obediente a Dios, del mismo modo que más adelante volverá a obedecerle cuando se le exija que sacrifique a su hijo Isaac. Nos hallamos aquí ante un tipo nuevo de experiencia religiosa: la «fe abrahámica» tal como fue entendida a continuación de Moisés, y que con el paso del tiempo se convertirá en experiencia religiosa específica del judaísmo y del cristianismo.

Abraham partió de Ur de los Caldeos y llegó a Jarán, en el noroeste de Mesopotamia. Más tarde emprendió el camino hacia el sur

12. Evidentemente, «Yahvé» es un anacronismo, tanto en este como en los restantes pasajes citados, ya que este nombre sería revelado más tarde a Moisés.

y se estableció durante algún tiempo en Siquén, para, a continuación, conducir sus caravanas entre Palestina y Egipto (Gn 13,1-3). La historia de Abraham y las aventuras de su hijo Isaac, de su nieto Jacob y de José constituyen el período llamado de los patriarcas. Durante mucho tiempo, la crítica consideró a los patriarcas como personajes legendarios, pero desde hace medio siglo, gracias sobre todo a los descubrimientos arqueológicos, ciertos autores se inclinan a aceptar, al menos en parte, la historicidad de los relatos patriarcales. Esto no significa realmente que los capítulos 11-50 del Génesis constituyan «documentos históricos».

Desde nuestro punto de vista, poco importa saber si los antepasados de los hebreos, los *'apiru*, eran ganaderos que criaban asnos y mercaderes caravaneros,[13] o si eran pastores de ganado menor en vías de sedentarización.[14] Baste recordar que existe cierto número de analogías entre las costumbres de los patriarcas y las instituciones sociales y jurídicas del Cercano Oriente. Hoy se admite igualmente que los patriarcas conocieron y adaptaron numerosas tradiciones mitológicas durante su estancia en Mesopotamia. En cuanto a la religión de los patriarcas, se caracteriza por el «culto al Dios del padre».[15] Este dios es invocado o se manifiesta como «el dios de mi/tu/su/padre» (Gn 31,5, etc.). Otras fórmulas incluyen un nombre propio, a menudo precedido de la palabra «padre»: «el dios de Abraham» (Gn 31,53); «el dios de tu padre Abraham» (Gn 26,24, etc.); «el dios de Isaac» (Gn 28,13); «el dios de mi/su/padre Isaac» (Gn 32,10, etc.) o «el dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» (Gn 32,24, etc.). Estas fórmulas tienen paralelos en el Oriente antiguo.[16]

13. Así lo afirmó Albright en numerosos trabajos. Véase, del citado autor, *Yahweh and the Gods of Canaan*, págs. 62-64 y *passim*.

14. Tal es la tesis, entre otros, de R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, págs. 232 y sigs.

15. A Albrecht Alt corresponde el mérito de haber sido el primero en llamar la atención sobre este rasgo específico; véase *Der Gott der Väter*, 1929.

16. En el siglo XIX a.C., los asirios de Capadocia ponían por testigo al «dios de mi padre» (o de tu/su padre). Véanse las fuentes citadas por Ringgren, *La Religion d'Israël*, pág. 32; Fohrer, *History of Israelite Religion*, pág. 37; R. de Vaux, *His-*

El «dios del padre» es primitivamente el dios del antepasado inmediato, al que reconocen los hijos. Al revelarse al antepasado, certificó una especie de parentesco. Se trata de un dios de los nómadas, que no está vinculado a un santuario, sino a un grupo de hombres a los que acompaña y protege. «Se compromete con sus fieles mediante promesas».[17] Tiene otros nombres; entre los más antiguos se contarían *pahad yiṣḥak*, que se traducía por «terror de Isaac», pero que significa más bien «pariente de Isaac» y *'abir ya'aqob*, «fuerte (o defensor) de Jacob» (Gn 31,42-53).

Al penetrar en Canaán, los patriarcas se enfrentaron con el culto del dios El, y el «dios del padre» terminó por identificarse con éste.[18] Esta asimilación permite conjeturar que entre ambas divinidades debía de darse una semejanza estructural. En todo caso, una vez identificado con El, el «dios del padre» adquirió la dimensión cósmica que no podía tener como dios de unas familias o unos clanes. Es éste el primer ejemplo, históricamente atestiguado, de una síntesis que enriquece la herencia patriarcal. Y no será el único.

Numerosos pasajes describen, muy sumariamente por otra parte, las prácticas religiosas de los patriarcas, aunque algunos de ellos reflejan una situación posterior. Convendrá, por consiguiente, comparar la documentación bíblica con las prácticas específicas de las culturas pastoriles arcaicas, en primer lugar las de los árabes preislámicos. Según el Génesis, los patriarcas ofrecían sacrificios, erigían altares y piedras y los ungían con aceite. Pero es verosímil que se practicaran únicamente sacrificios cruentos (*zebah*), de tipo pascual, sin

---

toria antigua de Israel I, págs. 268 y sigs. Una interpretación más matizada en Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 12 y sigs.

17. De Vaux, *op. cit.*, I, pag. 272: «El tema de la promesa se repite a menudo en los relatos del Génesis. Se presenta bajo formas diversas: promesa de una posteridad o de una tierra, o de ambas cosas a la vez».

18. Los relatos patriarcales citan nombres compuestos del elemento *'el* seguido de un sustantivo: El Roi («El de la visión»; Gn 16,13), El Shaddai («El de la Montaña»; Gn 18,1; etc.), El 'Olam («El de la Eternidad»; Gn 21,33), El Betel (Gn 31,13; etc.). Véanse De Vaux, *op. cit.* I, págs. 174 y sigs.; Ringgren, 33 y sigs.; Cross, págs. 44 y sigs.

sacerdotes y, según algunos, sin altar: «Cada oferente inmolaba por sí mismo su víctima, que tomaba del rebaño; no era quemada, sino que la comían en común el sacrificador y su familia».[19]

Es difícil precisar la significación original de las piedras erguidas (*massebah*), pues su contexto religioso difiere. Una de estas piedras puede servir de testimonio de un pacto (Gn 31,45.51-52), señalar el emplazamiento de un tumba (Gn 35,20) o indicar el lugar donde se ha producido una teofanía, como en el episodio de Jacob, que se durmió con la cabeza reclinada sobre una piedra y vio una escala que por su extremo tocaba el cielo. «Yahvé estaba en pie en lo alto» y le prometió la posesión de aquella tierra. Al despertarse, Jacob alzó la piedra sobre la que había dormido y llamó a aquel lugar *bet-el*, la «casa de Dios» (Gn 28,10-22). Las piedras erguidas desempeñaban un papel en el culto cananeo, y de ahí que más tarde fueran condenadas por el yahvismo. Pero esta costumbre existía asimismo entre los árabes preislámicos (véase n. 19), y de ahí que verosímilmente fuera compartida también por los antepasados de los israelitas.[20]

57. Abraham, «padre de la fe»

Sin embargo, los dos ritos que mayor importancia tuvieron en la historia religiosa de Israel fueron el sacrificio de alianza y el sacrificio

19. R. de Vaux, *op. cit.* I, pág. 282. Prosigue el autor citado: «En Arabia central la víctima era inmolada ante una piedra levantada como símbolo de la presencia divina, y la sangre se vertía sobre la piedra o se esparcía en un hoyo cavado al pie de ésta. Estos sacrificios se ofrecían especialmente en las fiestas que los árabes nómadas celebraban en el primer mes de primavera para asegurar la fecundidad y prosperidad del rebaño. Es probable que los antepasados de Israel, pastores seminómadas, ya celebrasen una fiesta análoga».

20. Los relatos patriarcales hablan de ciertos árboles sagrados, por ejemplo, la encina de Moré (Gn 12,5) y la encina de Mambré (13,18; etc.) Estos arboles de los patriarcas, cuya veneración resultaba embarazosa, fueron proscritos más tarde, cuando fueron condenados los lugares de culto cananeos, establecidos «en lo alto de los montes, sobre las colinas, bajo cualquier árbol frondoso» (Dt 12,2).

de Isaac. El primero (Gn 15,9 y sigs.) fue prescrito directamente por Dios a Abraham. Implicaba partir en dos una novilla, una cabra y un carnero, rito que tiene analogías en otros ambientes (por ejemplo, entre los hititas; véase § 43). Pero el elemento decisivo lo constituye una teofanía nocturna. «El sol se puso y vino la oscuridad; una humareda de horno y una antorcha ardiendo pasaban entre los miembros descuartizados» (Gn 15,17). «Aquel día Yahvé hizo alianza con Abraham» (Gn 15,18). No se trata de un «contrato». Dios no impone a Abraham ninguna obligación; sólo Yahvé se compromete. Este rito, del que no se vuelve a encontrar ningún otro ejemplo en el Antiguo Testamento, se practicó hasta la época de Jeremías. Numerosos autores ponen en duda que fuera conocido en tiempo de los patriarcas. Ciertamente, el sacrificio se presenta en un contexto yahvista, pero la reinterpretación teológica no ha logrado anular su carácter primitivo.

Un solo sacrificio se describe detalladamente en el Génesis, el de Isaac (Gn 22,1-19). Dios había pedido a Abraham que le ofreciera su propio hijo en holocausto (*'olah*), y Abraham se dispuso a sacrificarlo, pero Isaac fue sustituido por un carnero. Este episodio ha dado lugar a innumerables controversias. Se ha señalado, entre otras cosas, que el término «holocausto» se repite seis veces. Pero este tipo de sacrificio, al parecer, se copió de los cananeos después del asentamiento definitivo de las tribus.[21] También se ha hablado de una «idealización del pasado». Sin embargo, no hay que olvidar que el Génesis contiene un buen número de historias sórdidas «que demuestran que los redactores estaban preocupados ante todo por la *transmisión fiel de las tradiciones y de su idealización*»[22] (la cursiva es nuestra).

Sea lo que fuere de su origen, este episodio ilustra con fuerza inigualable la significación profunda de la fe «abrahámica» en el An-

21. Véase De Vaux, *op. cit.* I, pág. 282: «Las primeras menciones en textos ciertamente antiguos datan de la época de los Jueces».

22. H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, pág. 27. En efecto, el texto nos dice muy poco acerca del culto practicado por algunos hijos de Jacob, pero se recogen en cambio muchos relatos que les dejan en mal lugar, como el de Simeón y Leví en Siquén (Gn 34) o el de Judá y Tamar (Gn 38).

tiguo Testamento. Abraham no se disponía a sacrificar a su hijo con vistas a obtener un resultado preciso; no fue el suyo un caso como el de Mesá, rey de los moabitas, que sacrificó a su hijo primogénito para forzar la victoria (2 Re 3,27) o como el de Jefté, que se comprometió ante Yahvé a sacrificar a la primera persona que, después de la victoria, saliera a recibirle, sin imaginar que sería su propia hija, que además era única (Jue 11,30 y sigs.). No se trata de un sacrificio del primogénito, rito que, por otra parte, no fue conocido hasta más tarde y que nunca se impuso completamente entre los israelitas. Abraham se sentía atado a su Dios por la «fe». No «comprendía» el significado del acto que Dios acababa de exigirle, mientras que quienes ofrecían sus primogénitos a una divinidad se daban perfecta cuenta del significado y de la fuerza mágico-religiosa de aquel acto. Por otra parte, Abraham no dudaba de la santidad, de la perfección y de la omnipotencia de su Dios. En consecuencia, si la acción prescrita tenía todos los visos de un infanticidio se debía a la incapacidad que tiene el hombre para comprender. Sólo Dios conocía el significado y el valor de un gesto que para los demás en nada se diferenciaba de un crimen.

Nos hallamos aquí ante un caso especial de dialéctica de lo sagrado: no sólo lo «profano» se transmuta en «sagrado», sin perder por ello su estructura original (una piedra «sagrada» no deja de ser una «piedra»), sino que la misma «sacralización» no puede ser captada por la inteligencia: el infanticidio no se transforma en un rito encaminado a la obtención de un efecto específico (como ocurría en el caso de los que sacrificaban a sus primogénitos). Abraham no ejecutó un rito (puesto que no perseguía ningún objetivo ni comprendía el significado de su acción); por otra parte, su «fe» le aseguraba que no cometía ningún crimen. Se diría que Abraham no dudaba de la «sacralidad» de su gesto, pero que ésta era «irreconocible» y, en consecuencia, imposible de entender.

La meditación sobre esta imposibilidad de reconocer lo «sagrado» (puesto que lo sagrado quedaba absolutamente identificado con lo «profano») tendrá consecuencias de mucho peso. Como veremos más adelante, la «fe abrahámica» permitirá al pueblo judío, después

de la segunda destrucción del templo y la desaparición del Estado, soportar todas las pruebas de su trágica historia. La meditación sobre el ejemplo de Abraham será también la que muy tardíamente, en los siglos XIX y XX, permitirá a ciertos pensadores cristianos captar el carácter paradójico y, en última instancia, «irreconocible» de su fe. Kierkegaard renunció a su prometida con la esperanza de que le sería restituida aunque resultase imposible de imaginar. Y cuando Léon Chestov afirmaba que la verdadera fe implica una sola certidumbre, que «para Dios todo es posible», no hacía más que traducir, simplificándola, la experiencia de Abraham.

58. Moises y la salida de Egipto

Los comienzos de la religión de Israel se relatan en los capítulos 46-50 del Génesis, en el Exodo y en el libro de los Números. Se trata de una sucesión de acontecimientos, la mayor parte provocados directamente por Dios. Recordemos los más importantes: el asentamiento de Jacob y sus hijos en Egipto; la persecución desatada unos siglos más tarde por un faraón que ordeno el exterminio de los primogénitos de los israelitas; las peripecias de Moisés (milagrosamente salvado de la matanza y educado en la corte del faraón) después de haber dado muerte a un soldado egipcio que maltrataba a uno de sus hermanos, y especialmente su huida al desierto de Madián; la aparicion de la zarza en llamas (su primer encuentro con Yahvé); la misión que Dios le encarga de sacar a su pueblo de Egipto y la revelacion del nombre divino; las diez plagas provocadas por Yahvé a fin de forzar el consentimiento del faraón; la salida de los israelitas de Egipto y el paso del Mar de las Cañas, cuyas aguas sumergieron los carros y los soldados egipcios que iban en su persecución; la teofanía del Sinaí, la alianza sellada por Yahvé con su pueblo, a la que siguen las instrucciones concernientes al contenido de la revelación y al culto; finalmente, los cuarenta años de marcha por el desierto, la muerte de Moisés y la conquista de Canaán al mando de Josué.

Desde hace más de un siglo, la crítica se ha esforzado por separar los elementos «verosímiles» y, en consecuencia, históricos que hay en estos relatos bíblicos de la masa de excrecencias y sedimentaciones «mitológicas» y «folclóricas».[23] También se ha recurrido a los documentos filológicos y arqueológicos relacionados con la historia política, cultural y religiosa de los egipcios, los cananeos y otros pueblos del Cercano Oriente. Con ayuda de tales documentos se esperaba aclarar y precisar o incluso reconstruir la historia de los diversos grupos de hebreos desde el asentamiento de Jacob en Egipto (siglos XVIII-XVII) hasta los acontecimientos cuyo eco escuchamos en el Éxodo y la penetración en Canaan, acontecimiento que numerosos autores sitúan en el siglo XII.[24] Los documentos extrabíblicos han contribuido ciertamente a insertar, al menos en parte, el Éxodo y la conquista de Canaán en un contexto histórico. Se han propuesto, por ejemplo, fechas muy precisas para la salida de Egipto, sobre la base de las noticias referentes a la situación militar y política de determinados faraones de la XIX Dinastía; se han identificado las etapas de la penetración en Canaan tomando como base los resultados de las excavaciones y ante todo las fechas en que fueron destruidas algunas ciudades cananeas. Pero muchas de estas correlaciones y concordancias cronológicas son aún objeto de discusión.

No es tarea nuestra tomar posiciones en un debate en el que pocos especialistas se han puesto de acuerdo hasta el momento. Baste decir que no se ha logrado, como se esperaba, establecer la

23. La tarea de «desmitificación» resultaba relativamente sencilla (en efecto, «milagros» como las diez plagas o el paso del Mar de las Cañas no podían ser considerados como acontecimientos «históricos»). Por el contrario, la interpretación de la posible historicidad de los textos bíblicos se muestra extremadamente delicada. El análisis distinguió varias redacciones, llevadas a cabo en épocas y desde perspectivas teológicas diversas. Por otra parte, se llegó a identificar la impronta de distintos géneros literarios. La aparente historicidad de un episodio quedaba en entredicho cuando se advertía que el redactor había utilizado los esquemas de un determinado género literario (saga, novela, proverbios, etc.).

24. Según Ex 12,40, los israelitas permanecieron en Egipto durante cuatrocientos treinta años.

historicidad de ciertos acontecimientos de primera importancia para la religión de Israel. Ello, por otra parte, en modo alguno prueba que no sean históricos. Lo que sucede es que los acontecimientos y los personajes históricos han sido remodelados de acuerdo con unas categorías paradigmáticas hasta tal punto que en la mayor parte de los casos ya no es posible captar su «realidad» original. No hay motivos para dudar de la historicidad del personaje conocido bajo el nombre de Moisés, aunque su biografía y los rasgos específicos de su personalidad se nos escapen. Por el mero hecho de que se convirtió en una figura carismática y fabulosa, su vida, empezando por su salvamento milagroso en una cesta de papiro depositada en los cañaverales del Nilo, sigue el modelo de otros muchos héroes (Teseo, Perseo, Sargón de Agade, Rómulo, Ciro, etc.).

El nombre de Moisés, como el de otros individuos de su familia, es egipcio. Contiene el elemento *mšy* «nacido, hijo», comparable con Amosis o Ramsés (*Ra-messes*, «hijo de Ra»). El nombre de uno de los hijos de Leví, Merari, es el egipcio *mrry*, «bienamado»; Pinjás, nieto de Aarón, es *p'-nḥsy*, «el negro». No se excluye que Moisés conociera de joven la «reforma» de Akhenatón (*c*. 1375-1350), que había sustituido el culto de Amón por el «monoteísmo» solar de Atón. Se ha señalado la analogía[25] existente entre ambas religiones: también se proclama a Atón «único Dios»; al igual que Yahvé, es el dios «que crea cuanto existe»; también la importancia que la «reforma» de Akhenatón atribuye a la «instrucción» puede compararse con el cometido que tiene la Torá en el yahvismo. Por otra parte, la sociedad ramésida, en la que fue educado Moisés, no podía atraer a éste dos generaciones después de que fuera aniquilada la «reforma» de Amenofis. El cosmopolitismo, el sincretismo religioso (sobre todo entre los cultos cananeos y los egipcios), ciertas prácticas orgiásticas (la prostitución de ambos sexos), el «culto» de los animales, constituían otras

25. Vease, por ejemplo, Albright, *From the Stone Age to Christianity*, pags. 218 y sigs., 269 y sigs.; id., *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, pags. 15 y sigs. Pero otros autores estiman que las analogias no son convincentes; vease Ringgren, *op. cit.*, pag. 51; Fohrer, *op. cit.*, pag. 79.

tantas abominaciones para quien hubiera sido educado en la «religión de los padres».

En cuanto a la salida de Egipto, parece seguro que refleja un hecho histórico. Pero no se trata de una salida de todo el pueblo, sino únicamente de un grupo: precisamente el que iba conducido por Moisés. Otros grupos habían iniciado la penetración, más o menos pacífica, en Canaán. Ulteriormente, el éxodo fue reivindicado por el conjunto de las tribus israelitas como un episodio de su historia sagrada. Desde nuestro punto de vista, lo importante es que la salida de Egipto fue relacionada con la celebración de la pascua. Dicho de otro modo: un sacrificio arcaico, propio de los pastores nomadas y practicado desde hacia milenios por los antepasados de los israelitas, fue revalorizado e integrado en la «historia sagrada» del yahvismo. Un rito relacionado con la religiosidad cósmica (fiesta ganadera de primavera) fue interpretado como la conmemoración de un acontecimiento histórico. *La transformación de unas estructuras religiosas de tipo cósmico en acontecimientos de la historia sagrada* es una de las características del monoteísmo yahvista. El cristianismo la asumirá y la mantendrá.

59. «YO SOY EL QUE SOY»

Mientras apacentaba los ganados de Jetró, su suegro, sacerdote de Madián, Moisés llegó un día atravesando el desierto a la «montaña de Dios», Horeb. Allí vio «una llama de fuego que brotaba de en medio de un zarza» y sintio que le llamaban por su nombre. Pocos instantes después Dios se le daba a conocer como «el dios de tu padre, el dios de Abraham, el dios de Isaac y el dios de Jacob» (Ex 3,6). Sin embargo, Moisés presiente que se halla ante un aspecto desconocido de la divinidad, puede que ante un dios nuevo. Acepta la orden de ir en busca de los hijos de Israel para decirles: «"El dios de vuestros padres me envía a vosotros". Pero si me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les voy a responder?» (Ex 3,13). Dios le dijo entonces: «Yo soy el que soy (*'ehyeh 'ašer 'ehyeh*)». Y le mandó que se diri-

giera a los hijos de Israel en estos términos: «Yo soy, me ha enviado a vosotros» (Ex 3,14).

Este nombre ha sido objeto de inacabables discusiones.[26] La respuesta de Dios resulta muy misteriosa: alude a su modo de ser, pero sin revelar su persona. Todo lo que se puede decir es que el nombre divino sugiere, por utilizar una expresión moderna, la totalidad del ser y del existir. Sin embargo, Yahvé afirma al mismo tiempo que es el dios de Abraham y de los otros patriarcas, y esta identidad es aceptada todavía hoy por todos los que reivindican la herencia abrahámica. De hecho, es posible señalar una cierta continuidad entre el dios del padre y el dios que se revela a Moisés. Como se ha indicado, «está ante todo el hecho de que el yahvismo nace en un ambiente de pastores y que se desarrolla en el desierto. El retorno al yahvismo puro será presentado como un retorno a la situación del desierto; éste será el ideal nómada, de los profetas».[27] Al igual que ocurría ya con el dios del padre, tampoco Yahvé está vinculado a un lugar específico; por otra parte, mantiene con Moisés, como jefe del grupo, unas relaciones especiales.

Pero hay también diferencias significativas. Mientras que el dios del padre era anónimo, Yahvé es un nombre propio que pone de relieve su misterio y su trascendencia. Se cambian las relaciones entre la divinidad y sus fieles; ya no se habla del «*dios* del padre», sino del «*pueblo* de Yahvé». La idea de la elección divina, presente ya en las promesas a Abraham (Gn 12,1-3), se precisa ahora: Yahvé llama a los descendientes de los patriarcas «mi pueblo», pues, según la expresión de R. de Vaux, son su «propiedad personal». Prosigue el proceso de asimilación del dios del padre a El, de forma que también Yahvé se le identifica y toma de El la estructura cósmica y el título de rey. «De la religión de El tomó también el yahvismo la idea de la corte divi-

26. Véanse las bibliografías recientes recogidas por Ringgren, págs. 43 y sigs.; Fohrer, *op. cit.*, págs. 75 y sigs.; De Vaux, *Historia antigua de Israel* I, págs. 330 y sigs.; Cross, *op. cit.*, págs. 60 y sigs.

27. R. de Vaux, *op. cit.* I, pág. 432. Para todo lo que sigue nos atenemos a los análisis de este autor, ibíd., págs. 432-448.

na formada por los *bene ʾelohim*».[28] Por otra parte, el carácter guerrero de Yahvé prolonga la función del dios del padre como protector por excelencia de sus fieles.

La esencia de la revelación se concentra en el Decálogo (Ex 20,3-17; véase Ex 34,10-27). En su formulación actual, el texto no puede datar de tiempos de Moisés, pero los mandamientos más importantes reflejan con seguridad el espíritu del yahvismo primitivo. El primer artículo del Decálogo, «No tendrás más dioses que yo», demuestra que no se trata de un monoteísmo en el sentido estricto del término. No se niega la existencia de otros dioses. En el cántico de victoria entonado después del paso del mar, Moisés exclama: «¿Quién como tú entre los dioses, Yahvé?» (Ex 15,11). Pero se exige una fidelidad absoluta, porque Yahvé es un «Dios celoso» (Ex 20,5). La lucha contra los falsos dioses comienza inmediatamente después de la salida del desierto, en Baal-Fegor. Allí las hijas de los moabitas invitaron a los israelitas a tomar parte en los sacrificios de sus dioses. «El pueblo comió y se prosternó ante sus dioses» (Nm 25,2 y sigs.), provocando la cólera de Yahvé. Para Israel, esta lucha iniciada en Baal-Fegor continúa aún.

El significado del segundo mandamiento, «No te harás ninguna imagen...», no resulta fácil de discernir. No se trata de una prohibición del culto de los ídolos. Se sabía que las imágenes, familiares en los cultos de los paganos, no eran receptáculos de la divinidad. Es probable que la idea subyacente sea una prohibición de representar a Yahvé mediante un objeto de culto. Del mismo modo que Yahvé no tenía un «nombre», tampoco debía tener una «imagen». Dios se manifestaba directamente a algunos privilegiados; los demás tenían que verlo a través de sus actos. A diferencia de las demás divinidades del Cercano Oriente, que se manifestaban a la vez bajo forma humana y animal o cósmica, Yahvé es concebido exclusivamente en

28. Ibíd., pág. 436. «No parece, sin embargo, exacto decir que El haya dado a Yahvé su dulzura y compasión, como si éste hubiera sido en un principio un dios áspero y violento. En el texto, probablemente antiguo, de Ex 34,6 Yahvé se define a sí mismo como "dios de compasión y de gracia"» (ibíd.).

sentido antropomórfico. Pero, al mismo tiempo, podía recurrir a las epifanías cósmicas, porque todo el mundo era suyo.

El antropomorfismo de Yahvé tiene un doble aspecto. Por una parte, Yahvé da muestras de poseer cualidades y defectos específicamente humanos: compasión y odio, alegría y tristeza, perdón y venganza. Sin embargo, no muestra las debilidades y los defectos de los dioses homéricos ni tolera ser ridiculizado, como ciertos dioses olímpicos.[29] Por otra parte, Yahvé no refleja, como la mayor parte de las divinidades, la situación humana; no tiene una familia, sino una corte celeste. Yahvé está solo. ¿Hemos de ver otro rasgo antropomórfico en el hecho de que exija a sus fieles una obediencia absoluta como un déspota oriental? Se trata más bien de un deseo inhumano de perfección y de pureza absolutas. La intolerancia y el fanatismo característicos de los profetas y los misioneros de los tres monoteísmos tienen su modelo y su justificación en el ejemplo de Yahvé.

También la violencia con que actúa Yahvé rompe el marco del antropomorfismo. Su «ira» resulta en ocasiones tan irracional que hasta se ha podido hablar del «demonismo» de Yahvé. Ciertamente, algunos de estos rasgos negativos se endurecerán más tarde, con motivo de la ocupación de Canaán, pero los «rasgos negativos» están ya en la estructura original de Yahvé. De hecho, se trata de una nueva expresión, y la más impresionante, de la deidad como algo absolutamente distinto de la creación, como «lo otro por excelencia» (lo *ganz anderes* de Rudolph Otto). La coexistencia de unos «atributos» contradictorios, la irracionalidad de algunos de sus actos diferencian a Yahvé y lo alejan de todo «ideal de perfección» a escala humana. Desde este punto de vista, Yahvé se parece a ciertas divinidades del hinduismo, a Ṣiva, por ejemplo, o a Kali-Durga. Pero con una diferencia muy considerable: estas divinidades indias se sitúan más allá de la moral, y como su modo de ser constituye un modelo ejemplar, sus fieles no dudan en imitarlas. Yahvé, por el contrario, atribuye la máxima importancia a los principios éticos y a la moral práctica, a la que se refieren por lo menos cinco mandamientos del Decálogo.

29. Véase Fohrer, *op. cit.*, págs. 78 y sigs.

Según el relato bíblico, tres meses después de la salida de Egipto, en el desierto del Sinaí, tuvo lugar la teofanía. «El monte Sinaí era todo una humareda, porque Yahvé bajó a él con fuego; se alzaba el humo como de un horno, y toda la montaña temblaba. El toque de la trompeta iba creciendo en intensidad mientras Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno» (Ex 19, 18-19). Yahvé se apareció entonces a los israelitas, que habían quedado al pie de la montaña, y concluyó con ellos una alianza, que se inicia con el Decálogo e incluye numerosas prescripciones relativas al culto (Ex 20,22-26; 24-26).[30] Más tarde tuvo Moisés una nueva conversación con Dios y recibió «las losas de la alianza: losas de piedra escritas por el dedo de Yahvé» (31,18; véase otra versión en 34,1-28). Mendenhall[31] ha señalado que el estilo del Código de la Alianza recuerda los tratados de los soberanos hititas del segundo milenio con sus vasallos de Asia Menor. Pero las analogías entre ambos formularios, si bien son reales, no parecen decisivas.

Nada sabemos con exactitud acerca del culto celebrado por los israelitas durante los cuarenta años de estancia en el desierto. El Éxodo (26; 38,8-38) describe detalladamente el santuario del desierto, que consistía en la «tienda de la reunión», que albergaba el arca del testimonio o arca de la alianza, un cofre de madera que contenía, según una tradición tardía, las losas de la Ley (Dt 10,1-5, etc.). Es muy probable que esta tradición refleje una situación real. Entre los árabes preislámicos están atestiguados los palanquines o las tiendas de culto en que eran llevados los ídolos de piedra. Los textos no mencionan a la vez el arca y la tienda juntas, pero es muy probable que, al igual que entre los árabes, la tienda cobijara el arca. Como en otros tiempos el dios del padre, Yahvé guía a su pueblo. El arca simbolizaba esta presencia invisible, aunque sea imposible saber qué contenía realmente.

Según la tradición, Moisés murió en las estepas de Moab, frente a Jericó. Yahvé le mostró el país de Canaán: «Te lo he hecho ver con

30. No hay por qué insistir en que todos estos textos han sido escritos o redactados más tarde.

31. G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient East*, 1955. La hipótesis ha sido aceptada, entre otros, por Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, págs. 107 y sigs.

tus propios ojos, pero no entraras en el» (Dt 34,4, confrontese Nm 27 12 14) Tambien este tipo de muerte corresponde a la personalidad legendaria y paradigmatica de Moises Todo lo que podemos decir acerca del personaje conocido bajo este nombre es que estuvo mar cado por los encuentros, dramaticos y repetidos, con Yahve La reve lacion de que Moises actuo como intermediario hizo de el a la vez un profeta extatico y oracular y un «mago», el modelo de los sacerdotes leviticos y el jefe carismatico por excelencia que logro transformar un grupo de clanes en nucleo de una nacion, el pueblo de Israel

60 La religion bajo los Jueces primera fase del sincretismo

Se ha convenido en llamar «epoca de los Jueces» al periodo que va desde el 1200 a C, cuando el grupo de Moises penetro en Ca naan conducido por Josue, hasta el 1020 a C, al ser Saul proclama do rey Los Jueces eran jefes militares, consejeros y magistrados Durante este periodo hay otras tribus que aceptan el yahvismo, sobre todo a continuacion de algunas victorias resonantes Porque Yahve interviene directamente en la batalla Dios asegura a Josue «No les tengas miedo, que yo te los entrego, ni uno de ellos podra resistirte» (Jos 10,8) En efecto, Yahve les lanzo desde el cielo un «pedrisco fuerte» que mato a los enemigos por millares (Jos 10,11) Despues de la victoria contra Yabin, rey de Canaan, Debora y Barac cantan el fu ror divino «Yahve, cuando salias de Seir , la tierra temblaba, los cielos destilaban» (Jue 5,4 y sigs) En una palabra Yahve es el mas fuerte frente a los dioses de los cananeos La guerra se hace en su nombre, es una guerra santa Los hombres son consagrados (*qid des*, «santificar») y deben respetar la pureza ritual En cuanto al bo

32 G von Rad *Der heilige Krieg im alten Israel* 1951 resumido por Ringgren *op cit* pags 66 67 El termino original es *herem* derivado de una raiz que signi fica «sagrado» Ringgren estima que se trata de un fenomeno tipicamente israelita pero A Lods y Albright citan otros ejemplos y no solo entre semitas vease Row ley *Worship in ancient Israel* pag 56 n 7

tin, queda «prohibido», es decir, que es destruido por completo, ofre cido en holocausto a Yahve

Pero, al adoptar un nuevo estilo de vida, el yahvismo evoluciona y se modifica Ante todo se senala una reaccion contra los valo res exaltados por toda sociedad pastoril La ley de la hospitalidad, norma casi sagrada entre los nomadas, es traidoramente violada por Yael, que invita a su tienda al jefe cananeo, Sisara, que huia despues de la derrota, y le da muerte mientras esta dormido (Jue 4,17 y sigs) El santuario portatil de los tiempos de Moises cae en desuso Ahora se practica el culto en los santuarios y en los recintos sagrados

Sin embargo, como era de esperar, la confrontacion con la reli giosidad cananea tendra consecuencias muy serias Por otra parte, esta confrontacion se prolonga hasta el siglo VII a C A renglon se guido de la asociacion Yahve El, los santuarios preyahvistas pertenecientes al culto de El, asi como numerosos santuarios cananeos, son consagrados a Yahve [33] Mas sorprendente resulta la confusion que llega a crearse en tiempos de los Jueces entre Yahve y Baal Aparecen nombres compuestos con *baal* incluso entre las familias que se distinguian por su fe yahvista El famoso Gedeon se llamaba tambien Yerubaal, «Baal combate» (Jue 6,32) Todo ello presupone que el termino *baal*, «senor», se tomaba como un epiteto de Yahve o bien que Baal era venerado al lado de Yahve [34] Al principio, Baal de bio de ser aceptado como «dios de la tierra», especialista por excelencia de la fecundidad Hasta mas tarde no seria execrado su culto, que se convirtio en la prueba ejemplar de la apostasia

Se adopto en gran parte el sistema sacrificial cananeo La forma mas simple del sacrificio consistia en la ofrenda, presentada en un lugar consagrado, de diferentes dones o en libaciones de aceite o agua Las ofrendas eran consideradas como el alimento de la divini dad (Jue 6,19) Es ahora cuando los israelitas comienzan a practicar

33 Vease la lista de estos santuarios en Fohrer *op cit* pags 111 113 Sobre el sincretismo en el culto veanse G W Ahlstrom *Aspects of Syncretism in Israelite Religion* pags 11 y sigs Rowley *op cit* pags 58 y sigs

34 Veanse Ringgren *op cit* pag 56 Fohrer pag 105

el holocausto (*ʿolah*), que interpretan como una oblación ofrecida a Yahvé. Copian además cierto número de prácticas cananeas en relación con la agricultura y hasta algunos ritos orgiásticos.[35] El proceso de asimilación se intensifica ulteriormente, bajo la monarquía, y hasta hay noticias de que se practicaba la prostitución sagrada de ambos sexos.

Se edifican santuarios conforme a los modelos cananeos. Incluyen un altar, *massebah* (cipos de piedra), *asherah* (postes de madera que son el símbolo de la diosa cananea del mismo nombre) y recipientes para las libaciones. Entre los objetos rituales, los más importantes son los *terafim* (imágenes o máscaras) y el *efod* (originalmente una vestidura que se colocaba sobre la imagen). En torno a los santuarios, que cuentan con sus guardianes propios, se organiza el personal dedicado al culto. En primer lugar hay sacerdotes y levitas que ofrecen el sacrificio y tratan de averiguar la voluntad de Yahvé mediante las suertes y el *efod*. Junto a los sacerdotes y los levitas encontramos adivinos y videntes (*ro'eh*), pero sabemos poco acerca de sus funciones. Los videntes no estaban adscritos a los santuarios, como los profetas (*nâbîim*). El ejemplo más ilustre es Balaán (Nm 22-24), que veía a Yahvé en sueños o despierto, y que tiene que *ver* a los israelitas para poder maldecirlos. Este tipo de extático se conoce también en otras sociedades nómadas (por ejemplo, el *kāhin* entre los árabes).[36]

Más importante era la función del «profeta» (*nabi*); más adelante nos ocuparemos de este tema (véase § 116). De momento añadiremos que el profetismo extático israelita hunde sus raíces en la religión cananea.[37] En efecto, el culto de Baal incluía los *nâbîim* (véase 1 Re 18,19 y sigs.; 2 Re 10,19). Pero se trata de un tipo de experiencia extática muy conocido en todo el Cercano Oriente antiguo, con excep-

35. Fohrer, pág. 106; Ahlström, págs. 14 y sigs.

36. J. Pedersen, «The Role played by Inspired Person among the Israelites and the Arabs»; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, págs. 86 y sigs.

37. Véase A. Haldar, *Association of Cult Prophets among the Ancient Semites*, págs. 91 y sigs., con bibliografía.

ción de Egipto. Los sumerios conocían la figura del «hombre que penetra en el cielo», designación que indica un viaje extático comparable al de los chamanes. En Mari hay textos del siglo XVIII que hablan de los *āpilu* («el que responde») o de los *muhhûm* y *muhhûtum*, hombres o mujeres que reciben los oráculos de los dioses en sueños o en visiones. Estos *āpilum* y *muhhûm* corresponden a los *nâbîim*. Al igual que los profetas de Israel, utilizan frases oraculares más bien cortas y envían sus mensajes a los reyes, incluso cuando se trata de malas noticias o de críticas contra determinados actos del soberano.[38]

Ya en los primeros siglos de la conquista y de la colonización se advierte un influjo cananeo a la vez profundo y múltiple. En efecto, se copian de los cananeos los ritos y se ocupan sus lugares sagrados y santuarios; la clase sacerdotal se organiza conforme al modelo cananeo, y los profetas, que no tardarán en reaccionar contra la supremacía de los sacerdotes y contra el sincretismo con los cultos de la fecundidad, son, a su vez, producto del influjo cananeo. A pesar de ello, los profetas se muestran partidarios del más puro yahvismo. Desde un punto de vista tenían razón, pero el yahvismo que proclamaban ya había asimilado los elementos más creativos de la religión y la cultura cananeas, tan violentamente atacadas por ellos.

38. Véanse Lindblom, págs. 29 y sigs., 85 y sigs., y Fohrer, págs. 225 y sigs., que citan otros ejemplos de Babilonia y Asiria.

Capítulo VIII

La religión de los indoeuropeos. Los dioses védicos

61. Protohistoria de los indoeuropeos

La irrupción de los indoeuropeos en la historia se caracteriza por una serie de tremendas destrucciones. Entre los años 2300 y 1900 a.C., en Grecia, Asia Menor y Mesopotamia son saqueadas e incendiadas numerosas ciudades. Así ocurre con Troya hacia el año 2300 a.C., Beycesultán, Tarso y unas trescientas ciudades o poblados de Anatolia. Los documentos mencionan grupos étnicos como los hititas, los luwitas, los mitanni. Pero hay elementos ariófonos igualmente atestiguados en otros grupos invasores. La dispersión de los pueblos indoeuropeos había comenzado algunos siglos antes y se prolongará durante dos milenios. Hacia el 1200 a.C., los arios habían penetrado en la llanura indogangética, los iranios se habían asentado sólidamente en Persia, y Grecia y las islas se habían indoeuropeizado. Algunos siglos más tarde estaba ya realizada o muy adelantada la indoeuropeización de la India, la península itálica, los Balcanes y las regiones cárpato-danubianas, de la Europa central, septentrional u occidental, desde el Vístula hasta el Mar Báltico y el Atlántico. Este proceso característico —migración, conquista de nuevos territorios, sumisión seguida de asimilación de los habitantes— no ha cesado hasta el siglo XIX de nuestra era. No se conoce otro caso parecido de expansión lingüística y cultural.

Desde hace más de un siglo, los investigadores se vienen esforzando por identificar la patria originaria de los indoeuropeos, por descifrar su protohistoria y por esclarecer las fases de sus migraciones. Se ha buscado esa patria originaria en el norte y centro de Europa, en las estepas de Rusia, en el Asia central, en Anatolia, etc. Hoy hay acuerdo en localizar el hogar de los indoeuropeos en las regiones situadas al norte del Mar Negro, entre los Cárpatos y el Cáucaso.[1] Al norte del Mar Negro se desarrolló, entre el quinto y el tercer milenio, la cultura llamada de los túmulos (kurganes). Hacia los años 4000-3000 a.C. se señala su expansión occidental hasta Tisza. Durante el milenio siguiente, los representantes de la cultura de los kurganes penetran en la Europa central, en los Balcanes, en Transcaucasia y en Anatolia, al norte del Irán (hacia el 3500-3000 a.C.); en el curso del tercer milenio alcanzan el norte de Europa, la zona egea (Grecia y las costas de Anatolia) y el Mediterráneo oriental. Según Marija Gimbutas, los pueblos que articularon y difundieron la cultura de los túmulos no pueden ser otros que los protoindoeuropeos y, en las primeras fases de la dispersión, los indoeuropeos.

En todo caso, lo cierto es que los orígenes de la cultura indoeuropea hunden sus raíces en el Neolítico. Por otra parte, es igualmente seguro que durante su etapa de formación esta cultura experimentó los influjos de las civilizaciones superiores del Cercano Oriente. El uso del carro y del metal[2] le fue transmitido por una cultura anatólica (la llamada cultura de Kuro-Araxas). En el cuarto milenio aparecen, copiadas de los pueblos de la zona balcanico-mediterranea, unas estatuas que representan a una diosa sentada, confeccionadas en arcilla, mármol o alabastro.

El vocabulario comun muestra que los indoeuropeos practicaban la agricultura, criaban ganado mayor (además del cerdo y pro-

1 El vocabulario comun para designar a determinados animales (lobo, oso, oca, salmon de rio, avispa, abeja) y arboles (abedul, haya, encina y sauce) indica una zona templada

2 Los terminos usados para designar el «cobre» y el «hacha» son sumerios Se adoptaron antes de la separacion de los grupos linguisticos europeos (germanico, italico y celta, ilirio, tracio, griego y eslavo).

bablemente la oveja) y conocían el caballo salvaje o domesticado. Si bien nunca renunciaron a los productos del campo, los pueblos indoeuropeos desarrollaron preferentemente una economía pastoril. El nomadismo ganadero, la estructura patriarcal de la familia, el gusto por las incursiones de pillaje y la organización militar con vistas a la adquisición de nuevos territorios son los rasgos característicos de las sociedades indoeuropeas. El contraste entre los túmulos (tumbas construidas en forma de casas y ricamente equipadas) y las sepulturas mucho mas pobres indica una diferenciación social muy marcada. Es muy probable que los túmulos o kurganes estuvieran reservados a los restos mortales de los jefes.

Desde nuestro punto de vista interesa precisar en qué medida este modo de existencia —nomadismo pastoral, fuertemente reorganizado con vistas a la guerra y la ocupación de nuevos territorios— fomentó y facilitó la aparición de unos valores religiosos específicos. Es evidente que las creaciones de las sociedades agrícolas no concuerdan enteramente con las aspiraciones religiosas de una sociedad ganadera. Por otra parte, no existe ninguna sociedad ganadera completamente independiente de la economía y de la religión de los cultivadores. Y aún más, en el curso de sus migraciones y sus conquistas, los indoeuropeos sometieron continuamente y asimilaron unas poblaciones sedentarias y agrícolas. Dicho de otro modo: los indoeuropeos debieron de conocer en momentos muy tempranos de su historia las tensiones espirituales provocadas por la simbiosis de orientaciones religiosas heterogéneas e incluso antitéticas.

62. EL PRIMER PANTEON Y EL VOCABULARIO RELIGIOSO COMUN

Podemos reconstruir algunas estructuras de la religión indoeuropea comun. Tenemos ante todo los indicios, escuetos pero valiosos, que nos aporta el vocabulario religioso. Desde que empezó a estudiarse este tema se reconoció el radical indoeuropeo *deiwos*, «cielo», en los terminos que designan al «dios» (lat. *deus*, sans. *deva*, iran. *div*, lit. *diewas*, ant. germ. *tivar*) y en los nombres de los principales

dioses: Dyaus, Zeus, Júpiter. La idea de lo divino aparece vinculada a la sacralidad celeste, es decir, a la luz y a la «trascendencia» (altura), y por extensión a la idea de soberanía y capacidad creadora en su sentido inmediato: cosmogonía y paternidad. El (dios del) cielo es el padre por excelencia; confróntese el indio Dyauspitar, el griego Zeus Pater, el ilirio Daipatūres, el latino Júpiter, el escita Zeus-Papaios, el traco-frigio Zeus-Pappos.[3]

Teniendo en cuenta que las hierofanías celestes y atmosféricas desempeñan un cometido capital, no es de extrañar que haya un cierto número de dioses que son designados con el nombre del trueno: germ. Donar, Thôrr, celt. Taranis (Tanaros), báltico Perkûnas, proto-eslavo Perun, etc. Es probable que en la época indoeuropea también el dios del cielo —dios supremo como creador del mundo y cosmócrata— cediera el paso ante el dios de la tormenta; el fenómeno resulta muy frecuente en la historia de las religiones. También se considera de origen celeste el fuego, engendrado por el rayo. El culto del fuego es un elemento característico de las religiones indoeuropeas; el nombre del importante dios védico Agni aparece en el latín *ignis*, en el lituano *ugnis*, en el ant. eslavo *ogni*.[4] Se puede afirmar tambien que el dios solar ocupaba un puesto preponderante desde la protohistoria (véanse el védico Surya, el griego Helios, el ant. germ. *sauil*, el antiguo eslavo *solnce*, términos todos que designan el sol). Pero los dioses solares tuvieron una historia muy variada entre los diversos pueblos indoeuropeos, sobre todo a partir del momento en que entraron en contacto con las religiones del Cercano Oriente.[5] En cuanto a la tierra (*GH'EM), era considerada como una energía

3 El vocablo griego *theos* no se inscribe en la misma serie. Deriva de un radical que designa el «alma», el «espíritu del muerto»; véanse lit. *dwesiu*, «respirar», viejo eslavo *duch*, respiración, *dusa*, «alma». Se puede suponer, por consiguiente, que *theos*, «dios», se desarrolló a partir de la idea de los muertos divinizados.

4. En el Irán, la divinidad del fuego se llama Atar, pero hay indicios de que en una terminología más antigua del culto, el fuego se llamaba **agni* y no *ātar*; véase Stig Wikander, *Der arische Mannerbund*, págs. 77 y sigs.

5 Por otra parte, la sacralidad representada por el sol permitió, en la época del sincretismo greco-oriental, una audaz reelaboración teológica y filosófica, de

vital opuesta al cielo, pero la idea religiosa de una Tierra Madre es más bien tardía entre los indoeuropeos y se atestigua en una zona mas bien limitada.[6] Otro elemento cósmico, el viento, aparece divinizado en el lituano Wejopatis, «señor del viento», en el iranio Vayu y el indio Vayu. Pero en el caso de los dos ultimos, se trata de algo más que de unas epifanías cósmicas, ya que presentan, sobre todo el iranio Vayu, los rasgos característicos de los dioses soberanos.

Los indoeuropeos elaboraron una mitología y una teología específicas. Practicaban sacrificios y conocían el valor mágico-religioso de la palabra y el canto (*KAN). Poseían concepciones y ritos que les permitían consagrar el espacio y «cosmicizar» los territorios en los que se instalaban (este complejo mítico-ritual está atestiguado en la India antigua, en Roma y entre los celtas); eso les permitia, al mismo tiempo, renovar periódicamente el mundo (mediante el combate ritual entre dos grupos de celebrantes, rito del que subsisten algunos rastros en la India y el Irán). Se suponía que los dioses se hacían presentes en las celebraciones, cerca de los hombres, y sus ofrendas eran consumidas por el fuego Los indoeuropeos no construian santuarios; es muy probable que el culto se celebrara en recintos sagrados, al aire libre. Otra de sus notas características era la transmision oral de la tradición y, después de los contactos con las civilizaciones del Cercano Oriente, la prohibición de utilizar la escritura.

Pero, como era de esperar, habida cuenta de los muchos siglos que transcurren entre las primeras migraciones indoeuropeas (hititas, indoiranios, griegos, itálicos) y las últimas (germanos, baltico-eslavos), la herencia común no siempre resulta fácil de reconocer en el vocabulario o en las teologías y las mitologias de la época historica. Hay que tener en cuenta, por una parte, los diferentes contactos

---

forma que podria decirse que el dios solar fue la ultima teofania cosmica en desparecer ante la expansion del monoteismo judeocristiano.

6 Hemos de añadir que mas tarde, el hombre, en tanto que ser terreno (*gh'mon*), se opone en Occidente a los seres celestes, mientras que en Oriente aparece la concepcion del hombre, criatura racional (*m'nu*), opuesto a las bestias; vease Devoto, *Origini indo-europee*, pags 264 y sigs.

culturales realizados en el curso de las migraciones, sin olvidar, por otra, que ninguna tradición religiosa se prolonga indefinidamente y sin sufrir cambios a causa de las nuevas creaciones espirituales o por vía de prestamo, simbiosis o eliminación.

El vocabulario refleja este proceso de diferenciación e innovación, iniciado probablemente ya desde la protohistoria. El ejemplo más significativo es la ausencia de un término específico, en indoeuropeo común, para designar lo «sagrado». Por una parte, en iranio, en latín y en griego se dispone de dos términos: av. *spenta/yaoždāta* (véanse también got. *hails/weih*); lat. *sacer/sanctus*; gr. *hieros/hagios*. «El estudio de cada uno de los pares atestiguados ... lleva a suponer, en la prehistoria, una noción bifronte: positiva, "lo que está cargado de presencia divina" y negativa, "lo que está vedado al contacto de los hombres".»[7] Tampoco existía, según Benveniste, un término común para designar el «sacrificio». Pero esta ausencia «tiene como contrapartida, en las diversas lenguas y con frecuencia dentro de cada una, una gran diversidad de designaciones que corresponden a las distintas formas de la acción sacrificial: libación (sans. *juhoti*, gr. *spendō*), compromiso verbal solemne (lat. *uoueo*, gr. *euchomai*), banquete solemne (lat. *daps*), fumigación (gr. *thyō*), rito de la luz (lat. *lustro*)».[8] En cuanto a «oración», la terminología se formó a partir de dos raíces distintas.[9] Dicho brevemente, desde la protohistoria común, los distintos pueblos indoeuropeos dan muestras de una ten-

7. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-europeenes* II, pag. 179. En cuanto a la *religion*, «al no concebir esta realidad omnipresente como una institucion separada, los indoeuropeos no tenian un termino para designarla», ibid., 265. Georges Dumezil ha analizado en diversas ocasiones el vocabulario indoeuropeo de lo sagrado; vease, del citado autor, *La religion romaine archaique*, 1974, pags. 131-146.

8. Ibid., pag. 223. Eric Hamp, sin embargo, acaba de reconstruir el termino comun que designaba el «sacrificio»; vease *JIES* 1, 1973, pags. 320-322.

9. El conglomerado dialectal original hitita-eslavo-baltico-armenio (-germanico?) atestigua formas emparentadas con el hitita *maltāi-*, «orar», mientras que el iranio, el celtico y el griego presentan derivados de la raiz **ghwedh*, «orar, desear»; Benveniste, ibid., pag. 245.

dencia a reinterpretar continuamente sus tradiciones religiosas. Este proceso se intensificó en el curso de las migraciones.

63. La ideologia tripartita indoeuropea

Los fragmentos de las diversas mitologías indoeuropeas constituyen una fuente importante. Estos fragmentos son ciertamente de épocas distintas y nos han sido transmitidos a través de documentos heterogéneos y de valor desigual: himnos, textos rituales, poesía épica, comentarios teológicos, leyendas populares, historiografías, tradiciones tardías registradas por autores cristianos después de la conversión de los pueblos de la Europa central y septentrional. Se trata, sin embargo, de documentos preciosos en su totalidad, pues conservan o reflejan (aun deformadas) un buen número de concepciones religiosas originales. Las exageraciones y los errores de la «mitología comparada», tal como la entendían Max Müller y sus epígonos, no nos deben retraer de la utilización de todos estos materiales. Bastará con no dejarse engañar acerca de su verdadero valor documental. Un mito atestiguado en el Rigveda no puede fecharse por debajo del segundo milenio, mientras que las tradiciones conservadas por Tito Livio, por la epopeya irlandesa o por Snorri Sturluson son, desde el punto de vista cronológico, considerablemente más tardías. Pero si estas tradiciones concuerdan puntualmente con el mito védico, resultará difícil dudar de su carácter común indoeuropeo, sobre todo si no se trata de jirones aislados, sino de unidades que es posible articular en un sistema.

Esto es lo que ha logrado demostrar Georges Dumézil en una serie de obras que han venido a renovar radicalmente el estudio comparado de las mitologías y de las religiones indoeuropeas. No se trata de resumirlas aquí. Baste decir que las investigaciones del sabio francés han detectado una estructura fundamental en la sociedad y en la ideología indoeuropeas. A la división de la sociedad en tres clases —sacerdotes, guerreros y ganaderos-agricultores— correspondía una ideología religiosa trifuncional: la función de la so-

beranía mágica y jurídica, la función de los dioses de la fuerza guerrera y, finalmente, la de las divinidades de la fecundidad y de la prosperidad económica. Entre los indoiranios más que en ningún otro grupo se evidencia esta división tripartita de los dioses y de la sociedad. En efecto, en la India antigua, a las clases sociales de los brāhmanas (sacerdotes, sacrificadores), ksatriyas (militares, protectores de la comunidad) y vaiśyas (productores) corresponden los dioses Varuna y Mitra, Indra y los gemelos Nasatya (o los Asvins). Los mismos dioses aparecen, citados en idéntico orden, en el tratado concluido por un rey hitita hacia el año 1380 con un jefe de los para-indios, los mitani, en Asia Menor: Mitra-(V)aruna [variante Uruvana], Indara, los dos Nasatya. También el Avesta distingue entre los sacerdotes (*āthra.van*), los guerreros (los que combaten en carros, *rathaē-štar*) y los pastores-agricultores (*vāstryō.fšuyant*), con la diferencia de que en el Irán esta división en clases no llegó a congelarse en un sistema de castas. Según Herodoto (IV, 5-6), los escitas iranios conocían también la división en tres clases; esta tradicion se ha mantenido hasta el siglo XIX entre los ossetas del Cáucaso, descendientes directos de los escitas.

Los celtas repartían la sociedad en druidas (sacerdotes, juristas), aristocracia militar (*flaith*, lit. «poder», equivalente del sans. *kşatra*) y *bo airig*, «hombres libres (*airig*) poseedores de vacas (*bó*)». Según Dumézil, en las tradiciones míticas, aunque fuertemente historicizadas, de la fundación de Roma se puede distinguir también una división social semejante: el rey Rómulo, protegido de Júpiter; el etrusco Lucumón, técnico de la guerra; Tacio y los sabinos, que aportan las mujeres y las riquezas. La Tríada Capitolina —Júpiter, Marte y Quirino— constituye en cierto sentido el modelo divino, celeste, de la sociedad romana. Finalmente, una tríada análoga domina la religión y la mitología escandinavas: el dios soberano Othin, Thórr, el campeón, y Freyr, patrono de la fecundidad.

La división de la primera función en dos partes o tendencias complementarias —soberanía mágica y soberanía jurídica— queda claramente ilustrada por el par Varuna y Mitra. Para los antiguos indios, Mitra es en efecto el dios soberano «bajo su aspecto razonador,

claro, normalizado, sereno, benevolente, sacerdotal, mientras que Varuna es soberano bajo su aspecto arrebatado, sombrío, inspirado, terrible, guerrero».[10] Pero ocurre que también en Roma aparece el mismo díptico con idénticas oposiciones y alternancias; tenemos, por una parte, la oposición entre las Lupercales —jóvenes que corren desnudos por la ciudad golpeando a los transeúntes con una correa de piel de cabra para hacerlos fecundos— y los sacerdotes por excelencia, los flamines, mientras que, por otra parte, tenemos las estructuras y los comportamientos diferentes de los dos primeros reyes de Roma: Rómulo, que funda los dos cultos del Júpiter terrible, y Numa, que funda un santuario de la *Fides Publica* y profesa una particularísima devoción a esta diosa que garantiza la buena fe y registra los juramentos. La oposición Rómulo-Numa se superpone en cuanto a su principio a la oposición Lupercales-flamines y, por otra parte, corresponde punto por punto a la polaridad Varuna-Mitra.

Analizando los dos aspectos de la soberanía divina entre los indios y los romanos, Georges Dumézil señaló oportunamente sus diferencias. En la India védica y también en Roma se advierte la misma estructura indoeuropea, pero los dos «campos ideológicos» no son homogéneos. «Los romanos piensan *históricamente*, mientras que los indios piensan *fabulosamente*. Los romanos piensan *racionalmente*, mientras que los indios piensan *cósmicamente*.» Al pensamiento empírico, relativista, político, jurídico de los romanos se opone el pensamiento filosófico, absoluto, dogmático, moral y místico de los indios.[11] En otros pueblos indoeuropeos pueden discernirse diferencias análogas de «campos ideológicos». Como ya hemos dicho, los documentos de que disponemos constituyen las expresiones específicas de los distintos pueblos ariófonos en el curso de la historia. En resumidas cuentas, sólo podemos captar la *estructura general* de la ideología indoeuropea, no el pensamiento y las prácticas religiosas de la comunidad original. Pero esta estructura nos da a conocer el tipo de experiencia y de especulación religiosas peculiares de los

10. G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, 1948², pág. 85.
11. *Servius et la Fortune*, págs. 190-192.

indoeuropeos, y además nos permite apreciar la creatividad específica de cada uno de los pueblos ariófonos.

Como era de prever, al nivel de la tercera función se aprecia la mayor diversificación morfológica, pues las expresiones religiosas en relación con la abundancia, la paz y la fecundidad están necesariamente en relación con la geografía, la economía y la situación histórica de cada grupo. En cuanto a la tercera función, la fuerza física, y en especial su empleo en el combate, Georges Dumézil ha puesto de relieve cierto número de correspondencias entre la India (y ya entre los indoeuropeos), Roma y el mundo germánico. Así, la prueba iniciática por excelencia consistía muy verosímilmente en el combate del joven guerrero contra tres adversarios o contra un monstruo tricéfalo (¿representado por un maniquí?). En efecto, podemos entrever el desarrollo de un drama mitológico semejante en el combate victorioso del héroe irlandés Cuchulainn contra tres hermanos y en el combate de Horacio contra los tres Curiacios; también en los mitos de Indra y del héroe iranio Thraetaona, cada uno de los cuales da muerte a un monstruo de tres cabezas, se adivina este mismo motivo. La victoria despierta en Horacio y en Cuchulainn un «furor» (*furor*, céltico *ferg*) peligroso para la sociedad, que ha de ser ritualmente exorcizado. Por otra parte, el tema mítico de los «tres pecados» de Indra tiene analogías, en Escandinavia, en la gesta del héroe Stharcaterus y, en Grecia, en la mitología de Heracles.[12] Es muy probable que no se agotasen en estos temas míticorituales la mitología y las técnicas del guerrero en la época común indoeuropea. Pero es importante señalar que se han conservado en los dos extremos de la dispersión, la India e Irlanda.

Por lo que nosotros sabemos, la ideología tripartita constituía un sistema coherente y a la vez flexible, diversamente completado por

12. Estos tres pecados se cometen en relación con las tres funciones; en efecto, se sitúan en el marco del orden religioso, del ideal guerrero y de la fecundidad, lo que confirma la hipótesis de la triple funcionalidad. A esto hemos de añadir que la identificación de un motivo indoeuropeo común en la mitología de Heracles es significativa, ya que en Grecia la función tripartita fue desarticulada muy pronto, como resultado de la simbiosis con la cultura egea.

una multitud de formas divinas, de ideas y prácticas religiosas. Tendremos ocasión de apreciar su número y su importancia al estudiar por separado las distintas regiones indoeuropeas. Hay motivos para pensar que la ideología tripartita, si bien fue elaborada en la época común, había descartado o reinterpretado de raíz unas concepciones igualmente venerables, como, por ejemplo, la del dios del cielo, creador, soberano y padre. La retirada de Dyauspitar en beneficio de Varuna, de la cual encontramos huellas en el Rigveda, parece reflejar o prolongar un proceso mucho más antiguo.

64. Los arios en la India

En su etapa común, las tribus indoiranias se daban a sí mismas un nombre significativo: «(hombre) noble», *airya* en avéstico y *ârya* en sánscrito. Los arios habían iniciado su penetración en el noroeste de la India a comienzos del segundo milenio, y cuatro o cinco siglos después ocupaban la región de los «siete ríos», *sapta sindhavah*,[13] es decir, la cuenca del alto Indo, el Penjab. Como ya hemos observado (véase § 39), es posible que los invasores atacaran y destruyeran algunas ciudades harappienses. Los textos védicos evocan los combates contra los *dāsa* o *dasya*, en los que es posible adivinar a los continuadores o supervivientes de la civilización del Indo. Son descritos como gentes de piel negra, «sin nariz», de luenga barba y adoradores del falo (*śiśna deva*). Son ricos en ganados y habitan en aglomeraciones fortificadas (*pur*). Indra, que lleva el sobrenombre de *purandara*, «destructor de fortificaciones», atacó y destruyó estos fuertes por centenares. Los combates tuvieron lugar antes de la composición de los himnos, pues su recuerdo aparece fuertemente mitologizado. El Rigveda menciona otra población enemiga, la de los *pani*, que roban las vacas y rechazan el culto védico. Es probable que Hariyupiya, a la orilla del río Ravi, se identifique con Harappa. Por otra parte, los textos védicos aluden a las ruinas (*arma*, *armaka*) habitadas por «hechi-

13. El nombre es conocido igualmente en el Avesta: *Haptahindu*.

ceras», lo que demuestra que los arios relacionaban las ciudades arruinadas con los antiguos habitantes de la region [14]

Sin embargo, muy pronto se inicia la simbiosis con los aborigenes Si en los libros tardios del Rigveda el termino *dâsa* significa «esclavo», con lo que se indica la suerte que cupo a los vencidos, hay otros miembros de la poblacion sometida que aparecen decorosamente integrados en la sociedad aria Por ejemplo, el jefe Dasa, alabado porque protege a los brahmanes (RV VIII, 46,32) Los matrimonios con autoctonos dejan huellas en el idioma El sanscrito vedico posee una serie de fonemas, concretamente las consonantes cerebrales, que no aparecen en ningun otro idioma indoeuropeo, ni siquiera en iranio Es muy probable que estas consonantes sean el rastro de los esfuerzos que hacian los aborigenes por pronunciar correctamente la lengua de sus dominadores El vocabulario vedico conserva tambien un gran numero de terminos no arios Y aun hay mas ciertos mitos son de origen autoctono Este proceso de simbiosis racial, cultural y religiosa, documentado desde epoca muy temprana, se intensificara a medida que los arios avancen por la llanura gangetica

Los indios vedicos practicaban la agricultura, pero su economia tenia una base eminentemente ganadera Las cabezas de ganado suplian la funcion de la moneda Se consumia la leche y sus productos, pero tambien la carne de vacuno El caballo era muy apreciado, pero se reservaba exclusivamente para la guerra, las incursiones de pillaje y el ritual regio (vease § 73) Los arios no habitaban en ciudades e ignoraban la escritura A pesar de la sencillez de su cultura material, los carpinteros y los broncistas gozaban de un alto prestigio [16] El hierro no se empezo a utilizar hasta aproximadamente el ano 1050 a C

14 B y R Alchin *The Birth of Indian Civilization* pag 155 La transformacion de los enemigos terrenos en «demonios» «fantasmas» o «magos» es un fenomeno muy frecuente vease M Eliade *Le mythe de l eternel retour* pags 51 y sigs

15 Vease M Eliade *Le Yoga* pags 348 y sigs 409 y sigs

16 Tengase en cuenta que esta descripcion de la cultura material ha de completarse con el «mundo paralelo» de los valores magico religiosos de los utensilios y de sus respectivas mitologias (vease § 9)

Las tribus estaban bajo el mando de jefes militares, *raja* El poder de estos reyezuelos estaba contrapesado por los consejos populares (*sabhâ* y *samiti*) Hacia finales de la epoca vedica ya estaba consumada la organizacion de la sociedad en cuatro clases El termino *varna*, que designa las clases sociales, significa «color», indicio de la diversidad etnica que constituia la base de la sociedad india

Los himnos solo nos dan a conocer algunos aspectos de la vida durante la epoca vedica El cuadro que nos trazan es mas bien sumario los arios amaban la musica y la danza, tocaban la flauta, el laud y el arpa Consumian bebidas embriagadoras, *soma* y *sura*, la segunda sin especial significacion religiosa Era muy popular el juego de los dados, al que esta dedicado todo un himno del Rigveda (X, 34) Numerosos himnos aluden a los conflictos entre las diversas tribus arias La mas celebre, la tribu de los bharatas, habia derrotado bajo su rey Sudas a una confederacion de otras diez tribus Pero el Rigveda resulta muy pobre en datos historicos Algunos nombres de tribus vedicas, como el de los bharatas, reaparecen en la literatura posterior El *Mahabharata*, compuesto por lo menos cinco o seis siglos despues de la epoca vedica, narra la gran guerra entre los Kurus y sus primos los Pandavas Segun la tradicion conservada en los Puranas, esta guerra habria tenido lugar hacia el ano 1400 a C, en la region de Madhyadesa, en el centro de la peninsula, lo que significa que los arios habian penetrado ya mas alla del Ganges Por la epoca en que fue redactado el gran tratado teologico *Satapatha Brāhmana*, entre los anos 1000 y 800 a C aproximadamente, las provincias de Kosala y Videha ya estaban arianizadas Por su parte, el *Rāmāyāna* demuestra que la influencia aria se iba extendiendo hacia el sur

Del mismo modo que fueron mitologizados los adversarios de los arios, metamorfoseados en «demonios» o «hechiceros», tambien se transfiguraron las batallas que se libraron en el curso de la conquista o, mas exactamente, se asimilaron a los combates de Indra contra Vritra y otros seres «demoniacos» Mas adelante estudiaremos las implicaciones cosmologicas de esos combates ejemplares (vease § 68) De momento, precisaremos que la ocupacion de un nuevo te-

rritorio se legitimaba mediante la erección de un altar (*gârhapatya*) consagrado a Agni.[17] «Decimos que se han instalado (*avasyati*) cuando se ha construido un *gârhapatya*, y todos los que construyen el altar del fuego se han establecido» (*Satapatha Br.*, VII, 1,1,1-4). Pero la erección de un altar consagrado a Agni no es otra cosa que la imitación ritual de la creación. Dicho de otro modo: el territorio ocupado se transforma previamente de «caos» en «cosmos»; por virtud de un rito recibe una «forma» y se hace *real*.

Como veremos enseguida, el panteón védico esta dominado por los dioses. Las pocas diosas cuyos nombres conocemos desempeñan un cometido borroso: la enigmática Aditi, madre de los dioses; Usas, diosa de la aurora; Ratri, la noche, a la que se dedica un hermoso himno (RV X, 127). De ahí que resulte tanto más significativa la posición dominante de la Gran Diosa en el hinduismo, que ilustra el triunfo de la religiosidad extrabrahmánica, pero que al mismo tiempo es índice de la capacidad creadora del espíritu indio. Evidentemente, ha de tenerse en cuenta el hecho de que los textos védicos representan el sistema religioso de una minoría sacerdotal al servicio de una aristocracia militar, el resto de la sociedad, es decir, la mayoría, los *vaisyas* y los *sudras*, compartía probablemente unas ideas y unas creencias semejantes a las que encontramos, dos mil años más tarde, en el hinduismo.[18] Los himnos no reflejan la religión védica en conjunto, sino que fueron compuestos para un auditorio preocupado en primer lugar por los bienes terrestres: salud, longevidad, descendencia numerosa, ganado abundante, riqueza.[19] Es lícito, por consiguiente, pensar que ciertas concepciones religiosas que se popularizarán mas tarde estaban ya articuladas en la epoca védica.

17 Veanse A. K Coomaraswamy, *The Rigveda as Land-nama-bok*, pag. 16; M Eliade, *Le mythe de l'eternel retour*, pag. 22.

18 Vease Louis Renou, *Religions of the Ancient India*, pag. 6.

19 Esto nos recuerda la situacion de la religiosidad griega en la epoca homerica los poemas iban dirigidos a una casta guerrera poco o nada preocupada por las cuestiones de la fecundidad cosmica y la existencia ultraterrena del alma, misterios que, sin embargo, dominaban la actividad religiosa de sus esposas y de sus subditos.

La capacidad creadora del espıritu indio que acabamos de evocar se manifiesta sobre todo en el proceso de simbiosis, de asimilación y revalorización que condujo a la arianización de la India y, más adelante, a su hinduización. Porque este proceso, varias veces milenario, se realiza en diálogo con el sistema relıgioso elaborado por los brahmanes sobre la base de la «revelación» védica (*srutı*). En última instancia, la unidad religiosa y cultural de la India fue el resultado de una larga serie de síntesis efectuadas bajo el signo de los poetas-filósofos y de los ritualistas de la época védica.

65. VARUNA, DIVINIDAD PRIMORDIAL. «DEVAS» Y «ASURAS».

Los himnos no nos muestran la forma más antigua de la religión védica. Dyaus, el dios indoeuropeo del cielo, ya ha desaparecido del culto. Su nombre sirve ahora para designar el «cielo» o el «día». El vocablo que indica la personificación de la *sacralidad* uranica termina por designar un *fenomeno* natural. Se trata de un proceso muy frecuente en la historia de los dioses celestes, que se desdibujan en presencia de otras divinidades y se convierten en *dıı otıosi*. Un dios celeste no logra conservar su prestigio inicial sino en la medida en que es venerado como divinidad suprema.[20] Sin embargo, los poetas védicos recuerdan todavía al «Cielo que todo lo sabe» (*Atharvaveda* I, 32,4) e invocan al «Cielo Padre», Dyauspitar (ibíd., VI, 4,3) y, sobre todo, Dyaus está presente en la pareja primordial, Dyavaprithivi, «el Cielo y la Tierra» (RV I, 160).

Pero el puesto de Dyaus fue muy pronto ocupado por Varuna, el dios supremo por excelencia. Se conocen mal las etapas que precedieron a su promoción al rango de rey universal, *samraj* (RV VII, 82,2). Varuna es designado sobre todo con el título de *asura*, que también poseen otros dioses, como Agni (por ejemplo, AV I, 10,1, etc.). Resulta, por otra parte, que los asuras constituían la familia divina más antigua (AV VI, 100,3). Los textos védicos aluden al con-

20 Vease *Tratado de hıstorıa de las relıgıones* I, pags 73 y sıgs.

flicto que opuso a los dioses (*devas*) contra los asuras. Este conflicto será ampliamente relatado y comentado, ya en época posvédica, en los *Brāhmanas*, tratados sobre el misterio del sacrificio. En efecto, la victoria de los dioses fue decidida cuando Agni, por invitación de Indra, abandono a los asuras, que no poseían el sacrificio (RV X, 124; V, 5); poco después, los devas arrebataron la palabra sacrificial (*vâc*) a los asuras. Entonces Indra invitó a Varuna a pasarse a su reino (RV V, 5). La victoria de los devas sobre los asuras fue asimilada al triunfo de Indra sobre los dasyus, que terminaron siendo tambien precipitados en las tinieblas mas profundas (AV IX, 2,17; véase RV VII, 99,4, etc.).

Este conflicto mítico refleja el combate de los «dioses jóvenes», dirigidos por Indra, contra un grupo de divinidades primordiales. El hecho de que los asuras sean reputados como los «magos» por excelencia (AV III, 9,4; VI, 72,1) y que hayan sido asimilados a los sudras no significa necesariamente que se identifiquen con las divinidades de las poblaciones autóctonas prearias. En los Vedas se emplea el título *asura* como epíteto de cualquier dios, incluidos Dyaus e Indra (al último se le llama «Soberano de los Asuras»; AV VI, 83,3). Dicho de otro modo: el término *asura* se refiere a las potencias sagradas específicas de una situación primordial, concretamente, la que existía antes de la organización del mundo. Los «dioses jóvenes», los devas, no dejaron de apropiarse estos poderes sagrados, y de ahí que se les aplique a ellos tambien el epíteto de *asuras*.

Es importante señalar que el «tiempo de los asuras» precede a la epoca actual, regida por los devas. En la India, como en otras religiones arcaicas y tradicionales, el paso de una epoca primordial a la época actual se explica en términos cosmogonicos: paso de un estado «caotico» a un mundo «organizado», a un «cosmos». Encontraremos este trasfondo cosmogonico en el combate mítico entre Indra y el dragón primordial, Vritra (vease § 68). Resulta, sin embargo, que Varuna, por su condición de divinidad primordial, el *asura* por excelencia, ha sido identificado con Vritra. Esta identificación ha hecho posible toda una serie de especulaciones esotéricas sobre el misterio de la biunidad divina.

66. VARUNA, REY UNIVERSAL Y MAGO. «RITA» Y «MAYA»

Los textos védicos presentan a Varuna como dios supremo que reina sobre el mundo, los dioses (*devas*) y los hombres. Él «estiró la tierra como hace un matarife con una piel para que sirva de alfombra al sol...». Él puso «la leche en las vacas, la inteligencia en los corazones, el fuego en las aguas, el sol en el cielo y el *soma* en la montaña» (RV V, 85,1-2). En su condición de cosmócrata posee ciertos atributos de los dioses celestes, es *viśvadarsata*, «visible por todos lados» (RV VIII, 41,3), omnisciente (AV IV, 16,2-7) e infalible (RV IV, 16,2-7). Posee «mil ojos» (RV VII, 34,10), formula mítica que se aplica a las estrellas. Como lo ve «todo» y ningun pecado le pasa inadvertido, por muy oculto que esté, los hombres se sienten «como esclavos» en su presencia (RV I, 25,1). «Soberano terrible», verdadero «dueño de las ataduras», tiene el poder mágico de atar a distancia a sus víctimas, pero también el de desligarlas. Numerosos himnos y ritos tienen por objeto proteger o liberar a los hombres de «los lazos de Varuna».[21] Se le representa con una cuerda en la mano, y en las ceremonias, todo lo que él ata, empezando por los nudos, se llama «varúnico».

A pesar de estos poderes espectaculares, Varuna ya estaba en decadencia durante la época védica. Dista mucho de gozar de la popularidad de Indra, por ejemplo. Pero está vinculado a dos nociones religiosas que conocerán un futuro excepcional, *rita* y *māyā*. El término *rita*, participio pasado del verbo «adaptarse», designa el orden del universo, orden a la vez cósmico, litúrgico y moral.[22] No se dirige ningún himno a *rita*, pero este término es frecuentemente citado (más de trescientas veces en el Rigveda). Se proclama que la creación ha sido

21. *Images et Symboles*, pags. 124 y sigs. H. Petersen ha explicado su nombre a partir de la raiz indoeuropea *uer*, «ligar»

22 «Al ver el lugar eminente que ocupa esta nocion, casi con el mismo vocablo, lo mismo entre los paraindios de Mesopotamia y de Siria que entre los iranios de cualquier obediencia, se tiene la seguridad de que constituia el fondo de las reflexiones y explicaciones de los indoiranios indios» (G. Dumezil, «Ordre, fantaisie, changement», pag. 140)

realizada en conformidad con *rita*, se repite que los dioses actúan conforme al *rita*, que el *rita* rige tanto los ritmos cósmicos como la conducta moral. El mismo principio rige también el culto. «La sede de *rita*» se halla en el cielo empíreo o en el altar del fuego.

Por otra parte, Varuna se crió en la «casa» del *rita*; también se dice que ama el *rita* y da testimonio del *rita*. Se le llama el «Rey del *rita*» y se afirma que esta norma universal, identificada con la verdad, está «fundada» en él. Quien resiste a la ley se hace responsable ante Varuna, y es siempre Varuna, y sólo él, quien restablece el orden comprometido por el pecado, el error o la ignorancia. El culpable espera la absolución gracias a los sacrificios, que, por otra parte, han sido prescritos por el mismo Varuna. Todo ello pone de relieve su estructura de dios cosmócrata. Varuna, con el tiempo, se convertirá en *un deus otiosus*, y sobrevivirá especialmente en la erudición de los ritualistas y en el folclore religioso. Sin embargo, sus relaciones con la idea del orden universal bastan para asegurarle un puesto en la historia de la espiritualidad india.[23]

A primera vista podría parecer paradójico que el guardián del *rita* esté al mismo tiempo íntimamente relacionado con *māyā*. Pero esta asociación es comprensible si tenemos en cuenta que la creatividad cósmica de Varuna posee tambien un aspecto «mágico». Se admite que el término *māyā* deriva de la raíz *māy*, «cambiar». En el Rigveda, *māyā* designa el «cambio destructor o negador de los buenos mecanismos, el cambio demoníaco y engañoso, pero tambien la alteración de la alteración».[24] En otras palabras: hay *māyā* mala y buena. En el primer caso se trata de «engaños» y «magias», principalmente magias de transformación de tipo demoníaco, como las de la serpiente Vritra, que es el *māyin*, es decir, el mago, el «artero» (*trickster*) por excelencia. Esta clase de *māyā* altera el orden cósmico, por ejemplo, deteniendo el curso del sol o reteniendo cautivas las

23 En la lengua clasica, el termino *rta* sera sustituido por el vocablo *dharma*, cuyo grandioso destino veremos mas adelante. En el Rigveda, *dhāman* y *dhārman* se citan respectivamente 96 y 54 veces.

24. Vease Dumezil, *op cit*, pags. 142 y sigs, con bibliografia.

aguas, etc. En cuanto a la buena *māyā* puede ser de dos clases: a) la *māyā* del combate o la «contra-*māyā*» utilizada en diversas ocasiones por Indra cuando mide sus fuerzas con los seres demoníacos;[25] b) la *māyā* creadora de las formas y los seres, privilegio de los dioses soberanos, y en primer lugar de Varuna. Esta *māyā* cosmológica puede ser considerada como equivalente *a rita*. En efecto, numerosos pasajes presentan la alternancia del día y de la noche, el curso del sol, la caída de la lluvia y otros fenómenos en los que va implícito *rita* como resultado de una *māyā* creadora.

Tenemos, pues, que en el *Rigveda*, unos 1.500 años antes del Vedanta clásico, aparece ya claro el significado de la *māyā*: «cambio provocado», es decir, alteración —creación o destrucción— y «alteración de la alteración». Señalemos ya desde ahora que el origen del concepto filosófico de *māyā* —ilusión cósmica, irrealidad, no ser— va implícito a la vez en la idea de «cambio», de alteración de la norma cósmica y, por tanto, de *transformación mágica o demoniaca*, y en la idea de la *potencia creadora* de Varuna, que, por medio de su *māyā*, restablece el orden del universo. De este modo se entiende que *māyā* haya llegado a significar la *ilusión cosmica*: ocurre así porque, ya desde el principio, se trata de una noción ambivalente y hasta ambigua, que afecta tanto a la alteración demoniaca del orden cósmico como a la creatividad divina. Más tarde, el mismo cosmos se convertirá, en la visión del Vedanta, en una «transformación» ilusoria, es decir, en un sistema de cambios desprovisto de realidad.

Volviendo a la figura de Varuna, precisemos que su modo de ser —soberano terrible, mago y señor de los lazos— permite una sorprendente aproximación al dragón Vritra. Independientemente de lo que hayamos de pensar acerca del parentesco etimologico de sus respectivos nombres,[26] conviene destacar que ambos se relacionan

25 «Triunfo sobre los *māyin* por medio de las *māyā*», tal es el continuo estribillo de muchos textos (Bergaigne III, 82) Entre las «magias» de Indra se cuenta en primer lugar su poder de transformarse, veanse *Images et Symboles*, pags 131 y sigs., G. Dumezil, *op cit*, pags. 143-144

26 *Images et Symboles*, pags. 128 y sigs.

con las aguas, y en primer lugar con las «aguas estancadas» («el gran Varuna ha ocultado el mar », RV IX, 73,3) La noche (lo no mani festado), las aguas (lo virtual, los germenes), la «trascendencia» y el «no actuar» (caracteristicas de los dioses supremos) son realidades que tienen conexiones a la vez miticas y metafisicas con las «atadu ras» de toda especie, por una parte, y por otra con el dragon Vritra, que, como veremos, «retuvo», «sujeto» o «encadeno» las aguas

Ademas, Varuna se asimila a la serpiente Ahi y a Vritra [28] En el *Atharvaveda* es caracterizado como «vibora» (AV XII, 3,57) Pero Va runa es identificado con las serpientes sobre todo en el *Mahābhāra ta* Se le llama «Senor del mar» y «Rey de los *nāgas*», y ha de tenerse en cuenta que el oceano es la «morada de los *nāgas*» [29]

67 SERPIENTES Y DIOSES MITRA, ARYAMAN, ADITI

Esta ambiguedad y ambivalencia de Varuna es importante por diversos motivos Pero hemos de fijarnos ante todo en el caracter ejemplar de la *union de los opuestos*, que constituye efectivamente una de las caracteristicas del pensamiento religioso indio antes de convertirse en objeto de la filosofia sistematica La ambivalencia y la union de los contrarios no son caracteristicas exclusivas de Varuna El Rigveda (I, 79,1) calificaba ya a Agni como «serpiente furiosa» El *Aitareya Brahmana* (III, 36) afirma que la serpiente Ahi Budhnya es de una manera invisible (*paroksena*) lo mismo que Agni de manera visible (*pratyaksa*) Dicho de otro modo la serpiente es una virtuali dad del fuego, mientras que las tinieblas lo son de la luz no mani

27 Algunos pasajes del Rigveda (por ejemplo I 164 38) veian en Varuna lo no manifiesto lo virtual y lo eterno

28 Veanse referencias recopiladas por Coomaraswamy «Angel and Titan» pag 391 nota

29 *Mahabharata* I 21 6 y 25 4 En otros pasajes el rey Varuna se cuenta en tre los mas reputados *nagas* y es citado junto con unas serpientes miticas atesti guadas ya en las fuentes vedicas vease G Johnsen «Varuna and Dhrtarastra» pags 260 y sigs

festada En la *Vājasaneyı Samhıtā* (V, 33) se ıdentıfıcan Ahı Budhnya y el sol (Aja Ekapad) Cuando se alza al alba, el sol «se lıbera de la noche como Ahı se lıbera de su pıel» (*Sat Br*, II, 3, I, 3 y 6) Tambıen el dıos Soma, «ıgual que Ahı, se arrastra fuera de su vıeja pıel» (RV IX, 86,44) El *Satapatha Brāhmana* lo ıdentıfica con Vrıtra (III, 4,3,13, etc) Se afırma que los adıtyas eran en su orıgen serpıentes Despues de desprenderse de sus pıeles vıejas —lo que quıere decır que adquırıeron la ınmortalıdad («vencıeron a la muerte»)— se han convertıdo en dıoses, devas (*Panchavımsa Br*, XXV, 15 4) Fınal mente, el *Sat Br* (XIII, 4,3,9) declara que «la cıencıa de las serpıentes (*sarpa vıdyā*) es el Veda En otras palabras la doctrına dıvına se ıdentıfica paradojıcamente con una «cıencıa» que, al menos en sus comıenzos, tenıa un caracter «demonıaco»

Parece que la asımılacıon de los dıoses a las serpıentes prolonga de algun modo la ıdea, atestıguada en la *Brıhadāranyaka Upanıs had* (I, 3,1), de que los devas y los asuras son hıjos de Prajapatı, y que los asuras son los mayores La ascendencıa comun de fıguras anta gonıcas constıtuye uno de los temas favorıtos para ılustrar la unıdad-totalıdad prımordıal, de la que encontraremos un ejemplo espectacular al estudıar las ınterpretacıones teologıcas del famoso combate mıtıco entre Indra y Vrıtra

En cuanto a Mıtra, su papel tıene valor secundarıo cuando apa rece separado de Varuna En el Veda se le dedıca un solo hımno (RV III, 59), pero comparte con Varuna los atrıbutos de la soberanıa, ya que encarna los aspectos pacıficos, benevolente, jurıdıco y sacerdotal Como su nombre ındıca, es el «contrato» personıficado, exactamente ıgual que el Mıtra avestıco Facılıta los acuerdos entre los hombres y oblıga a estos a cumplır sus compromısos El sol es su ojo (*Taıtt Brāh*, III, 1,5,1), todo lo ve y nada se le oculta Su ımportancıa en la actıvıdad y en el pensamıento relıgıoso se manıfiesta sobre todo cuando es ınvocado junto con Varuna, del que es a la vez antıtetıco y comple mentarıo El bınomıo Mıtra-Varuna, que ya en la epoca mas antıgua desempenaba un cometıdo ımportante como expresıon por excelen-

30 Sobre este tema vease M Elıade *Mephıstopheles et l androgyne* pag 108

cia de la soberanía, se utilizó más tarde como fórmula ejemplar de todo tipo de parejas antagónicas y de oposiciones complementarias.

A Mitra se asocian Aryaman y Bhaga. El primero es protector de la sociedad de los arios; rige sobre todo las prestaciones relacionadas con la hospitalidad y extiende su dominio a la protección de los matrimonios. Bhaga, cuyo nombre significa «parte», asegura la distribución de las riquezas. Junto con Mitra y Varuna (y a veces con otros dioses), Aryaman y Bhaga forman el grupo de los adityas o hijos de la diosa Aditi, la «no ligada», es decir, la «libre». A partir de Max Müller se ha discutido mucho sobre la estructura de esta diosa. Los textos la identifican con la tierra o incluso con el universo; representa lo dilatado, la anchura, la libertad.[31] Es muy probable que Aditi fuera una Gran Diosa Madre que, sin ser del todo olvidada, transmitió sus funciones a sus hijos, los adityas.

68. Indra, campeón y demiurgo

Indra es en el Rigveda el dios más popular. Le están dedicados unos doscientos cincuenta himnos, cantidad elevadísima en comparación con los diez dirigidos a Varuna y treinta y cinco a Mitra. Es el héroe por excelencia, modelo ejemplar de los guerreros, temible enemigo de los dasyus o dasas. Sus acólitos, los maruts, reflejan, a nivel mitológico, las sociedades indoiranias de jóvenes guerreros (*marya*). Pero Indra es al mismo tiempo demiurgo y fecundador, personificación de la vida exuberante, de la energía cósmica y biológica. Bebedor insaciable de *soma*, arquetipo de las fuerzas genesíacas, desencadena las tempestades, hace caer las lluvias y es señor de todo lo húmedo.[32]

31. J. Gonda, *«Gods» and «Powers»*, págs. 75 y sigs.

32. Se le llama *sahasramuska*, «el de los mil testículos» (RV VI, 64,3); es el «señor de los campos» (RV VIII, 21,3), y «el señor de la tierra» (AV XII, 1,6), fecundador de los campos, de los animales y de las mujeres; véase *Tratado de historia de las religiones* I, págs. 115 y sigs.

El mito central de Indra, que es también el más importante del Rigveda, relata su combate victorioso contra Vritra, el dragón gigante que retenía las aguas en las «cavidades de las montañas». Vigorizado por el *soma*, Indra abate a la serpiente con su *vajra* («rayo»), el arma forjada por Tvastri, le hiende la cabeza y libera las aguas, que se desbordan hacia el mar «como vacas mugientes» (RV I, 32).

El combate de un dios contra un monstruo ofídico o marino constituye, como es sabido, un tema mítico muy difundido. Recuérdese la lucha de Ra contra Apofis, entre el dios sumerio Ninurta y Asag, de Marduk contra Tiamat, del dios hitita de la tormenta contra la serpiente Illuyankaš, de Zeus contra Tifón, del héroe iranio Thraetaona contra el dragón tricéfalo Azhi-dahaka. En algunos casos (el de Marduk y Tiamat, por ejemplo), la victoria del dios constituye el paso previo para la cosmogonía. En otros casos, lo que está en juego es la instauración de una nueva soberanía (véase Zeus y Tifón, Baal y Yam). En una palabra: mediante la muerte de un monstruo ofídico —símbolo de la virtualidad, del «caos», pero también de lo «autóctono»— aparece una nueva «situación» cósmica o institucional. Rasgo característico común a todos estos mitos es el temor o la derrota inicial del campeón. Marduk y Ra dudan antes del combate; en un primer encuentro, la serpiente Illuyankaš logra mutilar al dios; Tifón consigue cortar y llevarse los tendones de Zeus. Según el *Śatapatha Brāhmana* (1, 6,3-17), Indra, al ver a Vritra huye tan lejos como puede, y el *Mārkandeya Purana* lo describe como «enfermo de pánico» y deseoso de la paz.[33]

Sería inútil detenernos en las interpretaciones naturalistas de este mito; se ha querido ver en la victoria sobre Vritra la lluvia provocada por la tormenta, la liberación de las aguas de las montañas (Oldenberg) o el triunfo del sol contra el frío, que había «aprisionado» las

33. En efecto, le envió unos mensajeros que establecieron entre ellos «amistad» y «acuerdo». Pero Indra violó el tratado dando muerte a Vritra por astucia, y éste fue su gran «pecado»; véase Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, págs. 71 y sigs. Otro rasgo específico del mito indio: después del crimen, Indra se atemoriza, huye a los confines de la tierra y se oculta en un loto, «revestido de una forma muy diminuta» (*Mahābhārata* V, 9,2 y sigs.; ya en RV I, 32,14).

aguas al helarlas (Hillebrandt). El mito, en su polivalencia, contiene ciertamente elementos naturalistas; la victoria de Indra equivale, entre otras cosas, al triunfo de la vida contra la esterilidad y la muerte, consecuencia de la «inmovilizacion» de las aguas provocada por Vritra. Pero la estructura del mito es cosmogonica. En el Rigveda I, 33,4 se dice que, en virtud de su victoria, el dios creo el sol, el cielo y la au rora. Segun otro himno (RV X, 113,4-6), Indra, apenas nacido, separo el cielo y la tierra, fijo la boveda celeste y, lanzando su *vajra*, desgarro a Vritra, que retenia las aguas en las tinieblas. Pero resulta que el cielo y la tierra son los progenitores de los dioses (I, 185,6), Indra es, por tanto, el mas joven entre los dioses (III, 38,1) y tambien el ultimo en nacer, pues puso fin a la hierogamia del cielo y la tierra. «Por su vigor desplego estos dos mundos, el cielo y la tierra, e hizo que brillara el sol» (VIII, 3,6). Despues de esta hazaña tipica de un demiurgo, Indra afirma a Varuna como cosmocrata y guardian del *rita* (que permanecia oculto en el mundo inferior; RV I, 62,1)

Como veremos mas adelante (vease § 75), hay otros tipos de cosmogonias indias que explican la creacion del mundo a partir de una *materia prima* No es este el caso del mito que acabamos de resumir, pues presupone la existencia de un «mundo» de tipo distinto En efecto, el cielo y la tierra ya estaban formados y habian engendrado los dioses. Indra se limita a separar a los progenitores cosmicos y, fulminando a Vritra, a poner fin a la inmovilidad, es decir, a la «virtualidad» simbolizada en el modo de ser del dragon [34] Segun ciertas tradiciones, el «artifice» de los dioses, Tvastri, cuya funcion no aparece clara en el Rigveda, se habia construido una casa y creo a Vritra como una especie de techo y muros al mismo tiempo para aquella mansion Dentro de la morada, enlazados por Vritra, existian el cielo, la tierra y las aguas.[35] Indra hace que se desmorone esta morada primordial quebrantando la «resistencia» y la inercia de Vri

34 Indra encuentra a Vritra «indiviso, no despierto, dormido, hundido en el mas profundo sueno extendido» (RV IV, 19 3)

35 Norman W Brown en especial ha tratado de reconstruir esta concepcion cosmogonica

tra Dicho de otro modo: el mundo y la vida no han podido nacer sino mediante la muerte de un ser primordial amorfo Bajo innumerables variantes, este mito se halla muy difundido, y en la misma India lo volveremos a encontrar en el desmembramiento de Purusa por los dioses y en el autosacrificio de Prajapati. Sin embargo, Indra no ejecuta un sacrificio, sino que, en su condicion de guerrero, da muerte al adversario ejemplar, el dragon primordial, encarnacion de la «resistencia» y de la inercia.

El mito es polivalente. Ademas de una significacion cosmogonica posee valencias «naturalistas» e «historicas». El combate de Indra servia de modelo en las batallas que los arios hubieron de librar contra los dasyus (llamados tambien *vritani*). «El que triunfa en una batalla verdaderamente da muerte a Vritra» (*Maitrāyani Samhitā*, II, 1,3). Es probable que, en epoca antigua, el combate entre Indra y Vritra constituyera el argumento mitico-ritual de las fiestas del Año Nuevo, que aseguraban la regeneracion del mundo.[36] Si este dios se muestra a la vez campeon infatigable, demiurgo y epifania de las fuerzas orgiasticas y de la fecundidad universal, es porque la violencia hace surgir la vida, la incrementa y la regenera. Pero la especulacion india utilizaria enseguida este mito como ilustracion de la bi-unidad divina y, en consecuencia, como ejemplo de una hermeneutica que trata de desvelar la realidad ultima

69. Agni, sacerdote de los dioses. Fuego sacrificial, luz, inteligencia

La funcion cultual del fuego era ya importante en la epoca indoeuropea. Se trata de una costumbre prehistorica, atestiguada amplia-

36 Kuiper, «The ancient Aryan Verbal Contest», pag 269 Los desafios oratorios de la India vedica reiteraban tambien la lucha primordial contra las fuerzas de la resistencia (*vrtāni*) El poeta se compara con Indra «Soy el matador de mis rivales, sin heridas, sano y salvo como Indra» (RV X, 166,2), vease Kuiper pags 251 y sigs

mente en numerosas sociedades primitivas. La sacralidad del fuego está representada en el Veda por el dios Agni, que, por otra parte, no se circunscribe a sus hierofanías cósmicas y rituales. Es hijo de Dyaus (RV I, 26,10), al igual que su homólogo iranio Atar, hijo de Ahura Mazda (*Yasna* 2,12; etc.). «Nace» en el cielo, del que desciende en forma de relámpago, pero se encuentra al mismo tiempo en el agua, la madera y las plantas. Por otra parte, es identificado con el sol.

A Agni se le describe a la vez por sus epifanías ígneas y por sus atributos divinos específicos. Se evocan sus «cabellos de llamas», su «mandíbula de oro», el sonido y el espanto que produce, «Cuando embistes a los árboles como un toro voraz, dejas un rastro negro...» (RV I, 58,4). Es «mensajero» entre el cielo y la tierra, y gracias a él pueden llegar las ofrendas hasta los dioses. Pero Agni es ante todo el sacerdote arquetípico. Se le dan los epítetos de «sacrificador» y «capellán» (*purohita*), y de ahí que los himnos que le están dedicados aparezcan al principio del Rigveda. El primero de ellos se inicia con esta estrofa: «Canto a Agni, el capellán, dios del sacrificio, sacerdote, señor de la ofrenda, que nos colma de dones». Es eternamente joven («el dios que jamás envejece»; RV I, 52,2), pues renace con cada fuego que se enciende. Como «señor de la casa» (*grihaspati*), Agni ahuyenta las tinieblas, pone en fuga a los demonios, protege contra las enfermedades y las hechicerías. De ahí que los hombres mantengan con Agni relaciones más íntimas que con los otros dioses. Agni dispensa y reparte justamente los bienes deseables» (I, 58,3). Se le invoca con confianza: «Llévanos, Agni, a la riqueza por el buen camino ... Aparta de nosotros la fatiga que extravía, líbranos de las enfermedades. Protégenos siempre, Agni, con tus guardianes infatigables ... No nos abandones en manos del malvado, del destructor, del mentiroso ni del infortunio» (I, 187,1-5).[37]

Agni está presente en toda la vida religiosa, pues el fuego sacrificial tiene en ella un papel considerable, pero no posee una mitolo-

37. A causa de su cometido en la cremación de los cadáveres, es llamado «devorador de carne» y comparado a menudo con el perro o el chacal. Éste es el único aspecto siniestro.

gía importante. Entre los escasos mitos que le conciernen directamente, el más célebre es el de Matarisvan, que trajo el fuego del cielo.[38] En el plano cosmológico, su cometido aparece un tanto confuso, pero no carece de importancia. Por una parte, se dice de él que es el «embrión de las aguas» (*āpam garbhah*; III, 1,12-13) y se evoca el momento en que se lanzó fuera de la matriz de las aguas, «las madres» (X, 91,6). Por otra, se supone que penetró en las aguas primordiales para fecundarlas. Se trata ciertamente de una concepción cosmológica arcaica: la creación mediante la unión de un elemento ígneo (calor, fuego, luz, *semen virile*) y del principio acuático (aguas, virtualidades; *soma*) Algunos atributos de Agni (calor, color dorado, pues se atribuye a Agni un cuerpo de oro; RV IV, 3,1; X, 20,9, potencias espermáticas y creadoras) aparecen en las especulaciones cosmogónicas elaboradas en torno a Hiranyagarbha (el «embrión de oro») y Prajapati (véase § 75).

Los himnos insisten en las capacidades espirituales de Agni, que es un *risi* dotado de una gran inteligencia y perspicacia. Para valorar con justicia tales especulaciones, han de tenerse en cuenta las innumerables imágenes y símbolos revelados por la «imaginación creadora» y las meditaciones a propósito del fuego, de las llamas y del calor. Todo ello no hace sino prolongar una herencia transmitida desde la prehistoria. El genio indio no ha hecho otra cosa que elaborar, articular y sistematizar estos descubrimientos inmemoriales. En las especulaciones filosóficas posteriores reaparecen algunas de estas imágenes primordiales relacionadas con el fuego, por ejemplo, el concepto del juego divino creador (*līlā*), explicado a partir del «juego» de las llamas. En cuanto a la asimilación del fuego (luz) y la inteligencia, está universalmente difundida.[39]

Éste es precisamente el campo en que mejor podemos juzgar la importancia de Agni en la religión y la espiritualidad indias: Agni

38. Pero en otros textos aparece el mismo Agni como mensajero de Mataisvan; véase J. Gonda, *Les Rel. de l'Inde* I, pág. 89.

39. La meditación religiosa sobre el fuego sacrificial desempeña un papel importante en el zoroastrismo (véase § 104).

suscitó innumerables meditaciones y especulaciones cosmobiológicas, facilitó las síntesis que trataban de reducir planos múltiples y diferentes a un principio fundamental único. Ciertamente, Agni no fue la única divinidad india que alimentó tales ensueños y reflexiones, pero la verdad es que se sitúa en primera fila. Ya en la época védica se identificó con *tejas*, «energía ígnea, esplendor, eficacia, majestad, potencia sobrenatural», etc. En los himnos se le suplica que dispense este poder (AV VII, 89,4).[40] Pero la serie de identificaciones, asimilaciones y solidarizaciones —proceso peculiar del pensamiento indio— es mucho más amplia. Agni, o uno de sus homólogos, el sol, está implicado en los *philosophoumena* que tratan de identificar la luz con el *ātman* y con el *semen virile*. Gracias a los ritos y a la ascesis que trata de aumentar el «calor interior», Agni se revela igualmente solidario, aunque a veces indirectamente, de la revalorización religiosa del «calor ascético» (*tapas*) y de las prácticas del yoga.

70. El dios Soma y la bebida de la inmortalidad

Soma ocupa el tercer puesto en el panteón védico por el número de himnos que le están dedicados. Todo un libro del Rigveda, el III, trata del Soma *pavamāna*, el *soma* «en proceso de clarificación». Aún más que en el caso de Agni, sería erróneo separar la realidad ritual —la planta y la bebida— del dios que lleva el mismo nombre. Los mitos son de escasísima importancia. Uno de ellos, el que mayor atención merece, relata los orígenes celestes del *soma*: un águila «voló hasta el cielo», se precipitó «con la rapidez del pensamiento y forzó la fortaleza de bronce» (RV VIII, 100,8). El ave arrebató la planta y la transportó a la tierra. Pero se supone que el *soma* crece en las montañas;[41] ello no constituye una contradicción sino aparentemen-

40. Véase Gonda, *«Gods» and «Powers»*, págs. 58 y sigs.

41. Su epíteto, Maujavata, indica el monte Mujavat como dominio del *soma* (RV X, 34,1). La tradición irania localiza igualmente la planta *haoma* en las montañas (*Yasna* 10,4; *Yast* 9,17; etc.).

te, pues las cumbres pertenecen al mundo trascendental y están asimiladas al cielo. Otros textos especifican que el *soma* crece en el «ombligo de la tierra, en las montañas» (RV X, 82,3), es decir, en el centro del mundo, en el lugar en que se hace posible el paso entre la tierra y el cielo.[42]

Soma no tiene más que atributos comunes, como los que se confieren a los dioses en general: es clarividente, inteligente, sabio, victorioso, generoso, etc. Es proclamado amigo y protector de los restantes dioses; es amigo en primer lugar de Indra. Se le llama también «rey Soma», sin duda a causa de su importancia ritual. Su identificación con la luna, desconocida en el Avesta, no aparece claramente atestiguada sino en época posvédica.

Hay cierto número de detalles relacionados con la operación de prensar la planta que se describen en términos a la vez cósmicos y biológicos: el sonido bronco producido por la muela inferior es asimilado al trueno; la lana del filtro representa a las nubes; el jugo es la lluvia que hace crecer la vegetación, etc. El proceso de exprimirlo se asimila también a la unión sexual. Pero todos estos símbolos de la fecundidad biocósmica dependen en última instancia del valor «místico» del *soma*.

Los textos insisten, sobre todo, en las ceremonias que preceden y acompañan a la recogida de la planta, y más aún a la preparación de la bebida. A partir del Rigveda, el sacrificio del *soma* goza de la máxima popularidad, «alma y centro del sacrificio» (Gonda). Independientemente de la planta que utilizaran en los primeros siglos los indoiranios, lo cierto es que posteriormente fue sustituida por otras especies botánicas. El *soma/haoma* es la fórmula indoirania de la bebida de la «inmortalidad» (*amrita*); es verosímil que sustituyera a la bebida indoeuropea *madhu*, «hidromiel».

42. En los textos del *Yajurveda* se alude a menudo al sacrificio de Soma por los dioses; Mitra fue el único que se negó a participar en él, pero finalmente se dejó convencer. En este episodio podemos rastrear las huellas de un mito de los orígenes: la creación del licor «inmortalizante» mediante el sacrificio de un ser primordial. Esta primera muerte, realizada por los dioses, se repite indefinidamente al ser ritualmente exprimida la planta *soma*.

Todas las virtudes del *soma* están relacionadas con la experiencia extática que provoca al tomarlo. «Hemos bebido el *soma* —se lee en un famoso himno (VIII, 48)—, ya somos inmortales. Hemos conseguido la luz y hemos encontrado a los dioses. ¿Qué podrá hacernos ahora la impiedad o la malicia del mortal, oh inmortal?» (estrofa 3). Se pide al *soma* que prolongue «nuestro tiempo de vida», porque él es «el guardián de nuestro cuerpo» y «las debilidades, las enfermedades han sido puestas en fuga». El *soma* estimula el pensamiento, reanima el valor del guerrero, aumenta la potencia sexual, cura las enfermedades. Lo beben en común los dioses y los sacerdotes, y de este modo se aproximan el cielo y la tierra, se refuerza y prolonga la vida, se asegura la fecundidad. En efecto, la experiencia estática revela al mismo tiempo la plenitud vital, el sentimiento de una libertad ilimitada, la posesión de unas energías físicas y espirituales apenas sospechadas. De ahí brota el sentimiento de comunidad con los dioses y hasta de pertenencia al mundo divino, la certidumbre de la «inmortalidad», que significa ante todo una plenitud de vida indefinidamente prolongada. ¿Quién habla en el célebre himno X, 119: el dios o el extático que acaba de beber el licor sagrado? «Las cinco tribus (humanas) ni siquiera me parecen dignas de una mirada. ¿Acaso no he bebido el *soma*?» El personaje que habla explica todo lo que ha conseguido: «He dominado el cielo por mi estatura, he dominado la ancha tierra ... Voy a herir con fuertes golpes esta tierra ... He rozado el cielo con una de mis alas y con la otra he rozado la extensión de aquí abajo ... Soy grande, grande, me he lanzado hasta las nubes. ¿Acaso no he bebido el *soma*?».[43]

No nos detendremos a propósito de los sucedáneos y las sustituciones de la planta original en el culto. Lo que verdaderamente nos importa es el papel que han desempeñado en el pensamiento indio estas experiencias sómicas. Es muy probable que tales expe-

43. «Parece que el himno debía de ponerse en labios del dios Agni, que, en el curso de un sacrificio, habría sido invitado por el poeta a expresar los efectos que experimenta por haber bebido el licor divino» (L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Véda*, pág. 252).

riencias estuvieran reservadas a los sacerdotes y a un determinado número de sacrificantes. Pero tuvieron una notable resonancia gracias a los himnos que las exaltaban y especialmente por las interpretaciones a que dieron lugar. La revelación de una existencia plena y beatífica, en comunión con los dioses, siguió obsesionando a la espiritualidad india mucho tiempo después de que desapareciera la bebida original. Por ello se buscó asegurar tal género de existencia por otros medios: la ascesis o los excesos orgiásticos, la meditación, las técnicas del yoga, la devoción mística. Como veremos más adelante (véase § 79), la India arcaica conoció diversos tipos de extáticos. Por otra parte, el anhelo de la libertad absoluta dio origen a toda una serie de métodos y *philosophoumena* que, en resumidas cuentas, desembocaron en unas nuevas perspectivas insospechadas en la época védica. En todo este proceso evolutivo ulterior, el *dios* Soma desempeñó un papel más bien borroso, pues la atención de los metafísicos y los teólogos terminó por centrarse más bien en el *principio* cosmológico y sacrificial que encarnaba el *soma*.

71. Dos grandes dioses de la época védica: Rudra-Śiva y Visnú

En los textos védicos son invocadas otras divinidades. En su mayor parte perderán importancia o terminarán por ser olvidadas, mientras que otras irán ganando posteriormente una posición singular. Entre las primeras podemos recordar a la diosa de la aurora, Usas, hija del cielo (Dyaus); Vayu, dios del viento y de sus homólogos, el «aliento» y el «alma cósmica»; Parjanya, dios de la tormenta y de la estación de las lluvias; Surya y Savitri, divinidades solares; Pusan, antiguo dios pastoril ya en trance de desaparecer (apenas se le tributa culto), guardián de los caminos y guía de los muertos, que ha sido comparado con Hermes; los gemelos Asvins (o Nasatyas), hijos de Dyaus, héroes de numerosos mitos y leyendas que les aseguraron un puesto preponderante en la literatura posterior; los Maruts, hijos de Rudra, banda de jóvenes (*marya*) que Stig Wikander ha interpretado como el modelo mítico de una «sociedad de varones» de tipo indoeuropeo.

La segunda categoría está representada por Rudra-Ṣiva y Visnú, que ocupan un lugar modesto en los textos védicos, pero que en la época clásica adquieren la importancia de grandes dioses. Visnú aparece en el Rigveda como una divinidad benévola para con los hombres (I, 186,10), amigo y aliado de Indra, al que presta ayuda en su combate contra Vritra, dilatando a continuación el espacio que media entre el cielo y la tierra (VI, 69,5). Atravesó todo el espacio de tres pasos, llegando con el último a la morada de los dioses (I, 155,6). Este mito inspiró y sirvió de justificación a un rito consignado en los *Brāhmanas*: Visnú se identifica con el sacrificio (*Śatapatha Br.*, XIV, 1,1,6), mientras que el sacrificador, que imita ritualmente sus tres pasos, se asimila al dios y llega hasta el cielo (I, 9,3,9 y sigs.). Visnú parece simbolizar a la vez la extensión celeste ilimitada (que hace posible la organización del cosmos), la energía benéfica y omnipotente que hace surgir la vida y el eje cósmico que estructura el mundo. El Rigveda precisa que Visnú sostiene la parte superior del universo. Los *Brāhmanas* insisten en sus relaciones con Prajapati, atestiguadas desde la época védica. Pero hasta más tarde, concretamente hasta las *Upanishads* de la segunda categoría (contemporáneos del *Bhagavad-Gītā*, es decir, hacia el siglo IV a.C.) no será exaltado Visnú a la categoría de un dios supremo de estructura monoteísta. Más adelante insistiremos en este proceso específico, por otra parte, de la creatividad religiosa india.

Morfológicamente, Rudra representa una divinidad de tipo contrario. No tiene amigos entre los dioses y no ama a los hombres, a los que aterroriza con su furor demoníaco y diezma con enfermedades y desastres, Rudra lleva trenzados los cabellos (RV I, 114,1,5) y es de color moreno sombrío (II, 33,5); tiene el vientre negro y la espalda roja. Va armado de arco y flechas, se viste con pieles de animales y merodea por las montañas, que son su morada preferida. Está asociado a numerosos seres demoníacos.

44. Véase J. Gonda, *Visnuism and Sivaism*, págs. 10 y sigs. El poste sacrificial, *yūpa*, le pertenece; pero *yūpa* es una réplica del *axis mundi*. Véase también Gonda, *Aspects of earl Visnuism*, págs. 81 y sigs.

La literatura posvédica acentúa aún más el carácter maléfico de este dios. Rudra vive en los bosques y en las junglas, es llamado «Señor de las bestias salvajes» (*Śat. Br.*, XII, 7,3,20) y protege a los que se mantienen al margen de la sociedad aria. Mientras que los dioses moran en el este, Rudra vive en el norte (es decir, el Himalaya). Está excluido del sacrificio del *soma* y recibe únicamente ofrendas de alimentos que se tiran por tierra (*bali*) o los restos de las oblaciones sacrificiales estropeados (*Śat. Br.*, I, 7,4,9). Se acumulan los epítetos para caracterizarlo: se le llama Ṣiva, «el gracioso»; Hara, «el destructor»; Shamkara, «el saludable»; Mahadeva, «el gran dios».

Según los textos védicos y los *Brāhmanas*, Rudra-Ṣiva parece una epifanía de las potencias demoníacas (o al menos ambivalentes) que pueblan los lugares salvajes e inhóspitos; simboliza lo caótico, lo peligroso, lo imprevisible; inspira temor, pero su magia misteriosa puede también dirigirse hacia el logro de fines benéficos (se le llama «médico de los médicos»). Se ha discutido mucho acerca del origen y la estructura primarios de Rudra-Ṣiva, al que algunos consideran dios de la muerte y también de la fecundidad (Arbman), cargado de elementos no arios (Lommel), divinidad de la clase misteriosa de los ascetas *vrātya* (Hauer). Las etapas de la transformación del Rudra-Ṣiva védico en el dios supremo, tal como aparece en la *Svetāśvatara-Upanishad*, constituye para nosotros un misterio. Parece seguro que al correr del tiempo asimiló Rudra-Ṣiva—como los restantes dioses en su mayor parte— un cierto número de elementos de la religiosidad «popular» aria o no aria. Sin embargo, sería imprudente pensar que los textos védicos nos han transmitido la «estructura primaria» de Rudra-Ṣiva. Hay que tener siempre en cuenta que los himnos védicos y los tratados brahmánicos fueron compuestos por una minoría, la aristocracia y los sacerdotes, y que una parte considerable de la vida religiosa de la sociedad aria ha permanecido rigurosamente ignorada. Sin embargo, la promoción de Ṣiva al rango de dios supremo del hinduismo no puede explicarse por su «origen», aunque éste fuera no ario o popular. Se trata de una creación cuya originalidad juzgaremos al analizar la dialéctica religiosa india, tal como aparece en la reinterpretación y la revalorización continuas de los mitos, de los ritos y de las formas divinas.

Capítulo IX

La India antes de Gautama Buda: del sacrificio cósmico a la suprema identidad «ātman-Brahman»

72. Morfología de los rituales védicos

El culto védico desconocía los santuarios; los ritos se desarrollaban en la misma casa del sacrificador o en un terreno adyacente tapizado de hierba en el que se encendían tres hogueras. Las ofrendas consistían en leche, manteca, cereales o pastelillos. También se sacrificaban cabras, vacas, toros, carneros y caballos. Pero a partir de la época del Rigveda, el *soma* fue considerado el sacrificio más importante.

Podemos clasificar los ritos en dos categorías: domésticos (*grihya*) y solemnes (*śrauta*). Los primeros, oficiados por el dueño de la casa (*grihapati*), se justifican por la tradición (*smriti*, la «memoria»). Por el contrario, los ritos solemnes son generalmente celebrados por los oficiantes.[1] Su autoridad se funda en la revelación directa («audi-

1. Su número varía. El más importante es el «escanciador de la oblación» (véase el avéstico *zaôtar*, «sacerdote»); más tarde pasaría a ser el recitador por excelencia. El *adhvaryu* tiene la responsabilidad del sacrificio; se mueve, mantiene el fuego, manipula los utensilios, etc. El *brahman*, representante de la potestad sagrada que designa su mismo nombre (el *brahman* neutro), es el supervisor silencioso del culto. Sentado en el centro del terreno, verdadero «médico del sacrificio», sólo interviene cuando se comete algún error, oficiando entonces la expiación requerida. El *brahman* recibe la mitad de los honorarios, hecho que confirma su importancia.

tiva», *śruti*) de la verdad eterna. Entre los ritos privados, aparte del mantenimiento del fuego doméstico y las fiestas agrícolas, los más importantes son los «sacramentos» o «consagraciones» (*samskāra*) en relación con la concepción y el nacimiento de los niños, la presentación (*upanayama*) del muchacho a su preceptor brahmán, el matrimonio y los funerales. Se trata de ceremonias muy sencillas: ofrendas y dones vegetales[2] y, para los «sacramentos», gestos rituales acompañados de fórmulas musitadas por el dueño de la casa.

Entre todos los sacramentos, el más importante es con seguridad el *upanayama*. Este rito es homólogo de las iniciaciones relacionadas con la pubertad que se celebran en las sociedades arcaicas. El *Atharvaveda* (XI, 5,3), en el que está atestiguado por vez primera el *upanayama*, afirma que el preceptor transforma al muchacho en un embrión y lo guarda durante tres noches en su vientre. El *Śatapatha Brāhmana* (XI, 5,4,12-13) aporta las siguientes precisiones: el preceptor concibe al muchacho en el momento en que le coloca la mano sobre el hombro, y, al tercer día, el muchacho renace en la condición de brahmán. El *Atharvaveda* (XIX, 17) califica al que ha pasado por el *upanayama* de «dos veces nacido» (*dvi-ja*); ésta es la primera vez que aparece tal término, que conocerá una fortuna excepcional.

El segundo nacimiento es evidentemente de orden sobrenatural; los textos posteriores insistirán en este aspecto capital. Según las Leyes de Manu (II, 144), quien comunica al novicio la palabra del Veda (es decir, el brahmán) debe ser considerado como un padre y una madre; entre el que engendró a un individuo y quien le instruyó en todo lo relacionado con el *Brāhman*, el segundo ha de ser considerado como verdadero padre (II, 146); el *verdadero* nacimiento,[3] el nacimiento para la inmortalidad, se realiza mediante la fór-

2. Una parte de las ofrendas, arrojada al fuego, era transferida a los dioses por Agni. El resto era consumido por los oficiantes, que de este modo participaban de un manjar celeste.

3. Se trata de una concepción panindia, que asumirá también el budismo. Al abandonar su familia, el novicio se convertía en un «hijo de Buda» (*sakyaputto*). Véanse diversos ejemplos en M. Eliade, *Naissances mystiques*, págs. 114 y sigs.; Gonda, *Change and Continuity*, págs. 447 y sigs.

mula *sāvitrī* (II, 148). Durante toda la etapa de sus estudios junto al preceptor, el alumno (el *brahmachārin*) ha de observar ciertas reglas: mendigar el alimento para sí mismo y para su maestro, observar castidad, etc.

Los ritos solemnes constituyen sistemas litúrgicos de una enorme a la vez que monótona complejidad. Describir uno solo de estos sistemas nos ocuparía muchos centenares de páginas. Sería inútil intentar un resumen de todos los sacrificios *śrauta*. El más sencillo, el *agnihotra* («oblación al fuego») tiene lugar al alba y al crepúsculo, y consiste en una ofrenda de leche a Agni. Hay además ritos relacionados con los ritmos cósmicos: los sacrificios llamados «de la lluvia y de la luna nueva», las ceremonias estacionales (*chāturmāsya*) y los ritos de las primicias (*āgrayana*). Pero los sacrificios esenciales, específicos del culto védico, son los del *soma*. Una vez por año se realiza el *agnistoma*, el «elogio de Agni»; tiene lugar en primavera y consiste, aparte de las operaciones preliminares, en tres días de «homenaje» (*upasad*). Entre las operaciones preliminares, la más importante es la *dīksā*, que consagra al oficiante y lo hace nacer de nuevo. Más adelante tendremos ocasión de valorar este ritual iniciático. El *soma* se exprime por la mañana, al mediodía y por la tarde. Con motivo de la extracción del *soma* a mediodía se distribuyen los honorarios (*dāksinā*): 7, 21, 60 o 1.000 vacas, y en algunos casos todos los bienes del sacrificante. Son invitados todos los dioses, que toman parte en la fiesta aisladamente al principio y luego todos juntos.[4]

Se conocen otros sacrificios del *soma*; algunos no duran más que un día, pero otros se prolongan al menos durante doce y en ocasiones un año y teóricamente doce años. Por otra parte, hay ciertos sistemas rituales que fueron asociados a los oficios del *soma*, por ejem-

4. Otro rito, el *pravargya*, fue integrado muy pronto en el *agnistoma*, pero es probable que constituyera una ceremonia autónoma cuya finalidad sería fortificar al sol después de la estación de las lluvias. El interés del *pravargya* reside sobre todo en su carácter de «misterio», así como en el hecho de que representa la más antigua ilustración de la *pūjā*, es decir, de la adoración de una divinidad representada en una imagen. Véase J. A. van Buitenen, *The Pravargya*, págs. 25 y sigs., 38 y *passim*.

plo, el *mahāvrata* («gran observancia»), que incluye música, danzas, gestos dramáticos, escenas y diálogos obscenos (uno de los sacerdotes se balancea en un columpio, tiene lugar una unión sexual, etc.). El *vajapeya* («licor de la victoria») dura de diecisiete días a un año y consiste en el desarrollo de todo un drama mítico-ritual: carrera de caballos uncidos a diecisiete carros, la «ascensión al sol» a cargo del sacrificante y su esposa, que escalan ceremonialmente el poste sagrado, etc. También la consagración real (*rājāsuya*) fue incorporada a las celebraciones sacrificiales del *soma*. También en este caso encontramos unos episodios agitados (simulacro de una incursión de pillaje emprendida por el rey contra una manada de vacas; el rey juega a los dados con un sacerdote y le gana, etc.). Pero el rito tiene por objeto esencialmente asegurar el renacimiento del soberano (véase § 74). Al sacrificio del *soma* se asoció, aunque potestativamente, otro sistema ceremonial, el *agnichayana*, «colocación (de los ladrillos para el altar) del fuego». Los textos precisan que «en otros tiempos» se sacrificaban cinco víctimas, entre ellas un hombre. Sus cabezas eran seguidamente emparedadas en la primera tanda de ladrillos. Los preliminares duraban un año. El altar, construido con 10.800 ladrillos colocados en cinco tandas, presentaba muchas veces la forma de un ave, símbolo de la ascensión mística del sacrificador al cielo. El *agnichayana* dio origen a ciertas especulaciones cosmogónicas que resultaron decisivas para el pensamiento indio. El sacrificio de un hombre repetía la autoinmolación de Prajapati, mientras que la construcción del altar simbolizaba la creación del universo (véase § 75).

73. Los sacrificios supremos: «Aśvamedha» y «puruṣamedha»

El rito védico más importante y más célebre es el «sacrificio del caballo», el *aśvamedha*. Únicamente estaba autorizado a celebrarlo un rey victorioso, que de este modo adquiría la dignidad de «soberano universal». Pero la eficacia del sacrificio alcanzaba a todo el reino; en efecto, se suponía que el *aśvamedha* purificaba de toda mancha y aseguraba la fecundidad y la prosperidad a todo el país. Las ceremo-

nias preliminares duran todo un año, durante el cual se deja en libertad al corcel junto con otros cien caballos. Cuatrocientos jóvenes vigilan para que no se acerque a las yeguas. El rito propiamente dicho dura tres días. El primero, después de ciertas ceremonias específicas (presentación de unas yeguas al caballo, ceremonia de uncirlo a un carro que conduce el príncipe hasta una laguna, etc.), son inmolados numerosos animales domésticos. Finalmente, el corcel, que a partir de este momento encarna a Prajapati en trance de sacrificarse a sí mismo, es muerto por asfixia. Las cuatro reinas, seguida cada una de cien acompañantes, dan vueltas alrededor del cadáver, mientras que la esposa principal se acuesta a su lado y, cubierta con un manto, simula la unión sexual. Durante este rito, los sacerdotes y las mujeres intercambian expresiones obscenas. Cuando la reina se pone en pie, el caballo y las restantes víctimas son descuartizados. El tercer día se dedica a otros ritos y, finalmente, se distribuyen los honorarios (*dākṣinā*) a los sacerdotes, que reciben además las cuatro reinas o sus acompañantes.

El sacrificio del caballo es ciertamente de origen indoeuropeo. Aparece entre los germanos, los iranios, los griegos, los latinos, los armenios, los masagetas y los dálmatas. Pero sólo en la India alcanzó este drama mítico-ritual un puesto tan importante en la vida religiosa y en la especulación teológica. Es probable que en sus orígenes el *aśvamedha* fuera una fiesta de primavera o, más exactamente, un rito que se celebraba con ocasión del Año Nuevo. Su estructura incluye elementos cosmogónicos; por una parte, el caballo se identifica con el cosmos (= Prajapati) y su sacrificio simboliza (es decir, *reproduce*) el acto de la creación. Por otra, los textos rigvédicos y brahmánicos subrayan las relaciones entre el caballo y las aguas. Pero hay que tener en cuenta que en la India las aguas representan la sustancia cosmogónica por excelencia. Sin embargo, este complicado rito constituye también un «misterio» de tipo esotérico. «En efecto, el *aśvamedha* lo es todo, y quien sea brahmán y no sepa nada del *aśvamedha*, no sabe nada de nada, no es un brahmán y merece ser despojado» (*Śat. Br.*, XIII, 4,2,17). El sacrificio tiene por objeto regenerar la totalidad del cosmos y restablecer al mismo tiempo todas

las clases sociales y todas las vocaciones en su excelencia ejemplar.[5] El caballo, representante de la fuerza regia (*kṣatra*), identificado además con Yama, Aditya (el sol) y Soma (es decir, con los dioses supremos), es en cierto sentido un sustitutivo del rey. Habrá que tener en cuenta estos procesos de asimilación y de sustitución cuando analicemos otro drama paralelo, el *puruṣamedha*; en efecto, el «sacrificio del hombre» sigue muy de cerca la estructura del *aśvamedha*. Además de las víctimas animales, se sacrificaba un brahmán o un *kṣatrya* comprado al precio de mil vacas y cien caballos. También esta presunta víctima permanecía en libertad durante un año, y una vez sacrificada, la reina se tendía junto a su cadaver. Se suponía que el *puruṣamedha* aseguraba la obtención de todo lo que no se podía conseguir mediante el *asvamedha*.

Los investigadores se han preguntado muchas veces si tal sacrificio se celebró realmente en algún tiempo. En numerosos *śrautasūtras* se describe el *puruṣamedha*, pero sólo en el *Sānkhāyana* y en el *Vaitāna* se prescribe que la víctima reciba la muerte. En otros tratados litúrgicos se dice que el hombre es liberado en el último momento y que en su lugar se inmola un animal. Es significativo el hecho de que durante el *puruṣamedha* se recite el famoso himno cosmogónico *Puruṣasukta* (RV X, 90). La identificación de la víctima con Purusa-Prajapati condujo a la asimilación del sacrificante a Prajapati. Se ha podido demostrar que el drama mítico-ritual del *puruṣamedha* tiene un sorprendente paralelo en la tradición germánica:[6] herido por una lanza y colgado durante nueve noches del arbol

5 Durante el sacrificio recita un sacerdote: «¡Nazca el brahman en santidad! .. ¡Nazca el príncipe en majestad real, arquero, guerrero de tiro robusto, de carros invencibles! ¡Nazca prodiga en leche la vaca, robusto el toro de arrastre, rapido el caballo, fecunda la mujer, victorioso el soldado, elocuente el joven! ¡Tenga este sacrificador por hijo un heroe! ¡Que Parjanya nos de en todo tiempo la lluvia a satisfaccion! ¡Que para nosotros madure abundante el trigo!, etc.» (*Vājasaneyi Samhitā*, XXII, 22)

6 Vease James L. Sauve, «The Divine Victim», donde se citan todos los pasajes pertinentes de las fuentes germanicas y sanscritas relacionadas con los sacrificios humanos.

del mundo, Othin se sacrifica «él mismo a sí mismo» para obtener la sabiduría y el dominio de la magia (*Hávamál*, 138). Según Adam de Bremen, escritor del siglo IX, este sacrificio se llevaba a cabo en Upsala cada nueve años, y consistía en colgar a nueve hombres junto con otras víctimas animales. Este paralelo indoeuropeo hace plausible la hipótesis de que el *puruṣamedha* se realizara alguna vez al pie de la letra. Pero en la India, donde la teoría y la práctica del sacrificio han sido continuamente reinterpretadas, la inmolación de víctimas humanas terminó por servir de ilustración a una metafísica de tipo soteriológico.

74. ESTRUCTURA INICIATICA DE LOS RITOS: LA CONSAGRACION («DĪKSĀ») Y LA CORONACION DEL REY («RAJASŪYA»)

Para entender mejor este proceso es importante aclarar los presupuestos iniciáticos de los rituales *śrauta*. Una iniciación implica la «muerte» y el «renacer» del novicio, es decir, su nacimiento a un modo de ser superior. La «muerte» ritual se obtiene mediante la inmolación o el *regressus ad uterum* simbólicos. Como proclama el *Satapatha Brāhmana* (XI, 2,1,1), «el hombre nace tres veces: la primera vez de sus padres, la segunda vez cuando sacrifica ... la tercera vez cuando muere y es colocado sobre el fuego, y allí regresa de nuevo a la existencia». En realidad, se trata de una multitud de «muertes», pues todo «nacido dos veces» practica a lo largo de su vida cierto número de sacrificios *śrauta*.

La consagración (*dīksā*) constituye el preliminar indispensable de todo sacrificio del *soma*, pero se practica también en otras ocasiones.[7] Recordemos que el sacrificante, cuando se dispone a recibir la *dīksā*,

7 Veanse *Naissances mystiques*, pags. 115 y sigs., Gonda, *Change and Continuity*, pags 315 y sigs. El Rigveda parece ignorar la *dīksā*, pero es preciso no olvidar que estos textos liturgicos no representan la religion vedica en su totalidad; vease Gonda, pag. 349. La ceremonia esta atestiguada en el *Atharvaveda* (XI, 5,6): el *brahmachārin* es calificado de *dīksita*, «el que practica la *dīksā*».

es ya un «nacido dos veces» en virtud de su *upanayama*, en que experimentó el *regressus ad uterum* iniciático. Pero ocurre que en la *dīksā* se produce el mismo retorno a la condición embrionaria. En efecto, «los sacerdotes transforman en embrión a aquel a quien confieren la *dīksā*. Lo rocían con agua; el agua es la semilla viril ... Le hacen entrar en una estancia especial, y la estancia especial es la matriz de quien hace la *dīksā*. Lo recubren con una vestidura, y esa vestidura es el amnios ... Tiene los puños cerrados; en efecto, el embrión tiene los puños cerrados mientras permanece en el útero...» (*Aitareye Brāhmana*, I, 3). Los textos paralelos insisten en el carácter embriológico y obstétrico del rito. «El *dīksita* (es decir, el que practica la *dīksā*) es simiente» (*Maitrāyanī Samhitā*, III, 6,1). «El *dīksita* es un embrión, su vestidura es el corión», etc. (*Taittīriya-Sam.*, I, 3,2). Se recuerda constantemente la razón de este *regressus ad uterum*: «El hombre es en verdad un no nacido. Nace en virtud del sacrificio» (*Mait. Sam.*, III, 6,7).[8]

Este nuevo nacimiento de orden místico, que se repite con cada sacrificio, hace posible la asimilación del sacrificante a los dioses «El sacrificante está destinado a nacer realmente en el mundo celeste» (*Śat. Br.*, VII, 3,1,12). «El que es consagrado se une a los dioses y se convierte en uno de ellos» (ibíd., III, 1,1,8). El mismo tratado afirma que el sacrificante que se dispone a nacer de nuevo debe elevarse hacia las cuatro direcciones del espacio, es decir, dominar el universo (VI, 7,2,11 y sigs.). Pero la *dīksā* se identifica también con la muerte. «Cuando se consagra (el sacrificante) muere por segunda vez» (*Jaim. Upanishad Brāh.*, III 2,3).[9] Según otras fuentes, el «*dīksita* es la oblación» (*Taitt. Sam.*, VI, 1,45), pues «la víctima es realmente el mismo sacrificante» (*Ait. Brāh.*, II, 2). En resumen, «el iniciado es la oblación ofrecida a los dioses» (*Śat. Br.*, III, 6,3,19).[10] El ejemplo ya ha sido dado por los dioses:

8. Todos estos ritos iniciáticos tienen, como es lógico, un modelo mítico: Indra, que para evitar el nacimiento de un monstruo terrorífico como fruto de la unión de la Palabra (*Vāc*) con el Sacrificio (*Yajña*), se transformó en embrión y penetró en la matriz de Vac (*Śat. Brah.*, III, 2,1,18 y sigs.).

9. Véanse también los textos citados por Gonda, *op. cit.*, pág. 385.

10. El sacrificante «se arroja a sí mismo bajo la forma de semilla» (representada por los granos de arena) en el fuego doméstico a fin de asegurar su renaci-

«Oh Agni, sacrifica tu propio cuerpo» (Rigveda VI, 11,2); «sacrifícate a ti mismo al incrementar tu propio cuerpo» (X, 81,5), porque «mediante el sacrificio han ofrecido los dioses el sacrificio» (X, 90,16).

La muerte ritual es, por consiguiente, condición indispensable para acercarse a los dioses y al mismo tiempo para obtener una existencia plena en este mundo. En la época védica, la «divinización», que por otra parte era pasajera, obtenida mediante el sacrificio no implicaba ninguna desvalorización de la vida y de la existencia humana. Por el contrario, eran precisamente aquellas ascensiones rituales al cielo, cerca de los dioses, las que conferían al sacrificante y a toda la sociedad y aun a la misma naturaleza las bendiciones y la regeneración. Ya hemos visto los resultados que se obtenían mediante el sacrificio *aśvamedha* (véase *supra*, n. 5). Es también probable que los sacrificios humanos practicados en la Upsala pagana tuvieran por objeto la regeneración cósmica y la vigorización del poder real. Pero todos estos efectos se obtenían mediante unos ritos cuyo objeto era reiterar la creación mediante los pasos de la «muerte», la «gestación embrionaria» y el renacer del sacrificante.

La coronación del rey indio, el *rajasūya*, implicaba un drama ritual análogo. Las ceremonias principales se celebraban hacia las fechas del Año Nuevo. A la unción precedía un año de *dīkṣā* e iba seguida generalmente de otras ceremonias de clausura que duraban también un año. El *rajasūya* es verosímilmente una recopilación de ceremonias anuales destinadas a restaurar el universo. El rey tenía un cometido capital porque, al igual que el sacrificador *śrauta*, personificaba en cierto modo al cosmos. Las sucesivas fases del rito iban realizando gradualmente el retorno del futuro soberano al estado embrionario, su gestación durante un año y su renacimiento místico en condición de cosmócrata, identificado simultáneamente con Prajapati y con el cosmos. El «período embrionario» del futuro soberano correspondía al proceso de maduración del universo y con toda probabilidad al principio estaba

miento aquí, en la tierra, y se arroja al altar sacrificial para obtener un renacimiento en el cielo; véanse los textos citados por A. Coomaraswamy, «Atmayajña: Self-Sacrifice», pág. 360.

relacionado con la maduración de las cosechas. La segunda fase del ceremonial culmina con la formación del nuevo cuerpo del soberano, un cuerpo simbólico que era el resultado del matrimonio místico del rey con la casta de los brahmanes o con el pueblo; este matrimonio hacía que el rey se considerase nacido de la matriz de éstos. También podía ser el nuevo cuerpo fruto de la unión de las aguas masculinas y las femeninas, de la unión del oro —que significaba el fuego— y el agua.

La tercera fase se componía de una serie de ritos por los que el rey obtenía el dominio sobre los tres mundos; dicho de otro modo: encarnaba el cosmos y a la vez se constituía en cosmócrata. Cuando el soberano levanta el brazo, su gesto tiene una significación cosmogónica, pues simboliza la elevación del *axis mundi.* Cuando recibe la unción, el rey permanece erguido sobre su trono, con los brazos en alto; entonces encarna el eje cósmico que se hinca en el ombligo de la tierra —es decir, el trono, centro del mundo— y toca el cielo. La aspersión se relaciona con las aguas que caen del cielo a lo largo del *axis mundi* —representado por el rey— para fertilizar la tierra. A continuación, el rey avanza un paso hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales y sube simbólicamente al cenit. A continuación de estos ritos, el rey adquiere la soberanía sobre las cuatro direcciones del espacio y sobre las estaciones. Dicho de otro modo: domina el universo espaciotemporal.[11]

Se ha señalado la íntima relación existente entre muerte y renacimiento rituales, por una parte, y cosmogonía y regeneración del mundo, por otra. Todas estas ideas están vinculadas a los mitos cosmogónicos que analizaremos enseguida. Serán elaboradas y articuladas por los autores de los *Brāhmanas* en su perspectiva peculiar, concretamente la exaltación desmesurada del sacrificio.

75. COSMOGONÍA Y METAFISICA

Los himnos védicos presentan, directamente o sólo a través de alusiones, varias cosmogonías. Se trata de mitos muy difundidos y

11. Véase J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, págs. 17 y sigs., 52 y sigs., 101 y sigs.

atestiguados a diversos niveles culturales. Sería inútil buscar el «origen» de cada una de estas cosmogonías. Incluso las que podemos suponer traídas por los arios tienen paralelos en otras culturas más antiguas o más «primitivas». Las cosmologías, lo mismo que tantas otras ideas y creencias religiosas, representan en el mundo antiguo una herencia transmitida desde la prehistoria que aflora aquí y allá. Lo que ahora nos interesa son las interpretaciones y revalorizaciones indias de ciertos mitos cosmogónicos. Recordemos que no es posible determinar la antigüedad de una cosmogonía a partir de los primeros documentos que la consignan. Uno de los mitos más arcaicos y más difundidos, el del «buceador cosmogónico», se populariza muy tarde en la India, concretamente en la epopeya y en los Puranas.

Parece que son esencialmente cuatro los tipos de cosmogonía que apasionaron a los poetas y teólogos védicos. Podemos agruparlos como sigue: a) creación mediante la fecundación de las aguas primordiales; b) creación mediante el desmembramiento de un gigante primordial, Purusa; c) creación a partir de una unidad-totalidad a la vez ser y no ser; d) creación mediante la separación del cielo y la tierra.

En el célebre himno del Rigveda, X, 121, el dios imaginado como Hiranyagarbha, «el embrión de oro», se cierne por encima de las aguas, las penetra y fecunda, y de este modo engendra al dios fuego, Agni (estrofa 7). El *Atharvaveda* (X, 7,28) identifica el embrión de oro con el pilar cósmico, *skambha*. El Rigveda (X, 82,5) relaciona el primer germen recibido por las aguas con el «artífice universal», Viśvakarman, pero la imagen del embrión no concuerda muy bien con este personaje divino, politécnico por excelencia. En todos estos ejemplos nos hallamos ante otras tantas variantes de un mito original que presentaría el «embrión de oro» como semilla del dios creador que planea sobre las aguas primordiales.[12]

El segundo tema cosmogónico, radicalmente reinterpretado en una perspectiva ritualista, aparece en un himno igualmente famoso,

12. La imagen del Embrión de Oro se convertirá, en la India clásica, en el huevo cósmico engendrado por las aguas, ya en las Upanishads: *Katha Up.*, IV, 6; *Śvetāśvatara* III, 4,12.

el *Puruṣasūkta* (RV X, 90). El gigante primordial Purusa («hombre») aparece a la vez como totalidad cósmica (estrofas 1-4) y como ser andrógino. En efecto (estrofa 5), Purusa engendra la energía creadora femenina, Viraj, y, a continuación, es parido por ella.[13] La creación propiamente dicha es el resultado de un sacrificio cósmico. Los dioses sacrifican al «hombre»; de su cuerpo desmembrado emanan los animales, los elementos litúrgicos, las clases sociales, la tierra, el cielo, los dioses: «Su boca se convirtió en brahmán, el guerrero fue producto de sus brazos, sus muslos fueron el artesano, de sus pies nació el siervo» (estrofa 12). El cielo emanó de su cabeza, la tierra de sus pies, la luna de su conciencia, el sol de su mirada, Indra y Agni de su boca, el viento de su aliento, etc. (estrofas 13-14).

En la última estrofa (la 16) se insiste en la función ejemplar de este sacrificio: «Los dioses sacrificaron el sacrificio por el sacrificio». Dicho de otro modo: Purusa era a la vez víctima sacrificial y divinidad del sacrificio. El himno dice abiertamente que Purusa precede y supera a la creación, puesto que el cosmos, la vida y los hombres proceden de su propio cuerpo. En otros términos: Purusa es a la vez trascendente e inmanente, modo de ser paradójico y también peculiar de los dioses cosmogónicos indios (véase Prajapati). Este mito, del que hay paralelos en China (P'anku), entre los antiguos germanos (Ymir) y en Mesopotamia (Tiamat), ilustra adecuadamente una cosmogonía de tipo arcaico: la creación mediante el sacrificio de un ser divino antropomorfo. El *Puruṣasūkta* ha dado pie a innumerables especulaciones. Pero del mismo modo que en las sociedades arcaicas sirve el mito de modelo ejemplar para toda clase de creación, también este himno es recitado en uno de los ritos que siguen al nacimiento de un hijo, en las ceremonias de la fundación de un templo (que, por otra parte, es construido como una imagen de Purusa) y en los ritos purificatorios de renovación.[14]

13. *Virāj* es una especie de Sakti. En la *Brihādaranyaka Up.*, IV, 2,3, se casa con Purusa.

14. Véanse las referencias a los textos en J. Gonda, *Visnuism and Sivaism*, pág. 27.

En el más famoso himno del Rigveda (X, 129) se presenta la cosmogonía como una metafísica. El poeta se pregunta cómo pudo brotar el ser del no ser, puesto que en el principio «no existía el ser ni el no ser» (estrofa 1,1). «No existía en aquel tiempo ni muerte ni no muerte (es decir, ni hombres ni dioses).» No había más que el principio indiferenciado al que llaman «lo Uno». Lo Uno respiraba por su propio impulso, sin que hubiera aliento». Fuera «de esto no existía nada más» (estrofa 2). «En el origen, las tinieblas estaban ocultas en las tinieblas», pero el calor (provocado por la ascesis, *tapas*) dio origen a «lo uno», «potencial» (*ābhū*) —es decir, «embrión»— «recubierto de vacío» (que podría interpretarse como «rodeado de las aguas primordiales»). De este germen («potencial») surge el deseo (*kāma*), y este mismo deseo «ha sido la semilla primera (*retas*) de la conciencia (*manas*)», afirmación sorprendente que anticipa una de las tesis fundamentales del pensamiento filosófico indio. Los poetas, mediante sus reflexiones, «supieron descubrir el lugar de ser en el no ser» (estrofa 4). La «simiente primera» se dividió luego en «alto» y «bajo», en un principio masculino y un principio femenino (véase RV X, 72,4). Pero permanece el enigma de la «creación secundaria», es decir, de la creación fenoménica. Los dioses nacieron «después» (estrofa 6), por lo que no han podido ser los autores de la creación del mundo. El poeta concluye en tono interrogante: «El que vela sobre este mundo en el más alto firmamento es el único que lo sabe (es decir, es el que conoce el origen de la «creación secundaria»), ¿o acaso no lo sabe?».

Este himno representa el punto más elevado a que llegó la especulación védica. En las Upanishads y en ciertos sistemas filosóficos se desarrollará el axioma de un ser supremo incognoscible, «lo uno»,[15] «esto». Lo mismo que el Purusa del Rigveda (X, 90), lo Uno precede al universo y crea el mundo por emanación de su propio ser, sin por ello perder su trascendencia. Retengamos esta idea, capital para la especulación india posterior: la *conciencia* y también el

15. En el Rigveda se advierte ya una tendencia a reducir la pluralidad de dioses a un solo principio divino: «Lo que es tan sólo Uno, los poetas inspirados lo llaman múltiple» (I, 164,46).

universo son producto del deseo procreador (*kāma*). Tenemos aquí uno de los gérmenes de la filosofía samkhya-yoga y del budismo.

En cuanto al cuarto tema cosmogónico —la separación del cielo y de la tierra o la disección de Vritra por Indra—, se trata de un mito emparentado con el *Puruṣasūkta*, pues se basa en la escisión violenta de una «totalidad» para hacer posible la creación (o la renovación). Es un tema arcaico susceptible de sorprendentes reinterpretaciones y aplicaciones. Como ya hemos visto (véase § 68), el acto demiúrgico de Indra, al fulminar y desmembrar al dragón primordial, sirve de modelo a acciones tan distintas como la construcción de una casa o un torneo oratorio.

Citaremos finalmente la creación por un ser divino, el «artífice universal», Visvakarman (RV X, 81), que modela el mundo como un escultor, un herrero o un carpintero. Pero este motivo mítico, famoso en otras religiones, es relacionado por los poetas védicos con el tema, que el *Puruṣasūkta* había hecho célebre, de la creación-sacrificio.

La pluralidad de cosmogonía concuerda con la multiplicidad de tradiciones referentes a la teogonía y el origen del hombre. Según el Rigveda, los dioses fueron engendrados por la pareja primordial cielo y tierra o bien surgieron de la masa acuática originaria o del no ser. En todo caso accedieron a la existencia *después* de la creación del mundo. Un himno tardío (RV X, 63,2) refiere que los dioses nacieron de la diosa Aditi, de las aguas y de la tierra. Pero no todos ellos eran inmortales. El Rigveda precisa que recibieron este don de Savitri (IV, 54,2) o de Agni (VI, 7,4) o por haber bebido el *soma* (IX, 106,8). Indra obtuvo la inmortalidad mediante la ascesis (*tapas*; X, 167,1), y el *Atharvaveda* afirma que todos los demás dioses la obtuvieron del mismo modo (XI, 5,19; IV, 11,6). Según los *Brāhmanas*, los dioses se hicieron inmortales al realizar determinados sacrificios.

También los hombres descienden de la pareja primordial cielo y tierra. Su antepasado mítico es Manu, hijo del dios Vivasvat, el primer sacrificante y primer hombre (RV X, 63,7). Otra versión identifica a los progenitores míticos con los hijos de Vivasvat, Yama y su hermana Yamī (X, 10). Finalmente, como acabamos de ver, el *Puruṣasūkta* (X, 90,12) explica el origen de los hombres (es decir, de las

cuatro clases sociales) a partir de los órganos del gigante primordial sacrificado. En el principio, también los hombres podían hacerse inmortales mediante el sacrificio, pero los dioses decidieron que su inmortalidad sería puramente espiritual, es decir, accesible sólo después de la muerte (*Śatapatha Br.*, X, 4,3,9). Existen otras explicaciones mitológicas del origen de la muerte. En el *Mahābhārata* la muerte es introducida por Brahma para aliviar a la tierra sobrecargada de una masa humana que amenazaba hundirla en el océano (VI, 52-54; XII, 256-258).

Algunos de estos mitos relativos al nacimiento de los dioses y los hombres, a la pérdida o la conquista de la inmortalidad, aparecen en otros pueblos indoeuropeos. Por otra parte, en las culturas tradicionales están atestiguados mitos análogos. Sin embargo, sólo en la India estos mitos suscitaron unas técnicas sacrificiales, unos métodos contemplativos y unas especulaciones decisivas para el despertar de una nueva conciencia religiosa.

76. La doctrina del sacrificio en los «Brāhmanas»

El *Puruṣasūkta* es el punto de partida y la justificación doctrinal de la teoría del sacrificio elaborada en los *Brāhmanas* (hacia el 1000-800 a.C.). Del mismo modo que Purusa se entregó a los dioses y se dejó inmolar para que pudiera ser creado el universo, Prajapati parece ser una creación de la erudición especulativa, pero al mismo tiempo responde a una estructura arcaica. Este «señor de las criaturas» se aproxima mucho a los grandes dioses cósmicos. En cierto modo se asemeja a «lo Uno» del Rigveda (X, 129) y a Visvakarman, pero sobre todo viene a ser una prolongación de Purusa. Por otra parte, en los textos queda atestiguada la identificación Purusa-Prajapati: «Purusa es Prajapati; Purusa es el Año» (*Jaim. Br.*, II, 56; véase *Śatapatha Br.*, VI, 1,1,5). En el principio, Prajapati era la unidad-totalidad no manifiesta, presencia puramente espiritual. Pero el deseo (*kāma*) lo invitó a multiplicarse, a reproducirse (*Śat. Br.*, VI, 1,1). Se «calentó» hasta un grado extremo por obra de la ascesis (*tapas*, lite-

ralmente «calor, ardor») y creó por emanación,[16] lo que puede interpretarse como «exudación» o «emisión seminal», tal como se dice en algunas cosmogonías primitivas. Creó en primer lugar el *brahman*, es decir, la triple ciencia (los tres Vedas) y después las aguas a partir de la palabra. Deseando reproducirse mediante las aguas, penetró en ellas. De ahí se desarrolló un huevo cuya cáscara fue luego la tierra. Fueron creados a continuación los dioses para poblar los cielos y los asuras para que habitaran la tierra, etc. (ibíd., XI, 1,6,1 y sigs.).[17]

Prajapati pensó: «En verdad he creado un equivalente de mí mismo, es decir, el Año» (ibíd., XI, 1,6,13). Al dar su propio yo (*ātman*) a los dioses, creó otro semejante a sí mismo, es decir, el sacrificio, y por eso las gentes dicen: «El sacrificio es Prajapati». Por otra parte, se precisa que las articulaciones (*parvam*) del cuerpo cósmico de Prajapati son las cinco estaciones del año y las cinco hiladas del altar del fuego (*Śat. Br.*, VI, 1,2).

Esta triple identificación de Prajapati con el *universo*, el *tiempo cíclico* (el año) y el *altar del fuego* constituye la gran novedad de la teoría brahmánica del sacrificio. A la vez marca el declive de la concepción que informaba el ritual védico y abre el camino a los descubrimientos realizados por los autores de las Upanishads. La idea fundamental es que Prajapati, al crear mediante «recalentamiento» y «emisiones» reiteradas, termina por agotarse Los dos términos clave —*tapas* (ardor ascético) y *visrij* (emisión dispersa)— pueden tener connotaciones sexuales indirectas sobrentendidas, pues la ascesis y la sexualidad están íntimamente unidas en el pensamiento religioso indio. El mito y sus imágenes traducen la cosmogonía en términos biológicos; su propio modo de ser hace que el mundo y la vida se agoten en virtud de su misma duración.[18] El agotamiento de Praja-

16. El término utilizado es *visṛj*, de la raíz *sṛj*, «proyectar»; *vi-* indica la dispersión en todas direcciones.

17. Otros textos precisan que el cielo brotó de su cabeza, la atmósfera de su pecho, y de sus pies la tierra (véase Gonda, *Les Religions de l'Inde* I, pág. 226). Influencia, con toda seguridad, del sacrificio de Purusa, pero que confirma la analogía estructural entre estos dos dioses.

18. Es sabido que las culturas arcaicas se caracterizan por unas concepciones similares; en primer lugar hay que citar a los paleocultivadores.

pati se expresa en imágenes arrebatadoras: «Después que Prajapati hubo emitido los seres vivos, sus coyunturas se desarticularon. Pero Prajapati es ciertamente el Año, y sus articulaciones son las dos junturas del día y de la noche (es decir, la aurora y el crepúsculo), la luna llena y la luna nueva y el comienzo de las estaciones. Era incapaz de levantarse con sus articulaciones sueltas; los dioses lo curaron entonces con (la ceremonia de) el *agnihotra*, con lo que le robustecieron las articulaciones» (*Śat. Br.*, I, 6,3,35-36). En otros términos: la restauración y la rearticulación del cuerpo cósmico de Prajapati se realizan mediante el sacrificio, es decir, construyendo un altar sacrificial para celebrar el *agnichayana* (véase § 72). El mismo texto (X, 4,2,2) precisa que «este Prajapati, el Año, está formado por setecientos veinte días y noches; por eso el altar lleva 360 piedras de cerramiento y 360 ladrillos». «Este Prajapati que quedó desarticulado es (ahora) el altar mismo del fuego que tenemos construido aquí.» Los sacerdotes restauran a Prajapati, lo «juntan» (*samskri*) poniendo las hiladas de ladrillos que forman el altar. En resumen, *cada sacrificio repite el acto primordial de la creación y garantiza la continuidad del mundo para el año siguiente.*

Éste es el sentido original del sacrificio de los *Brāhmanas*: recrear el cosmos «desarticulado», «agotado» por el tiempo cíclico (el año). A través del sacrificio (es decir, mediante la actividad constante de los sacerdotes), el mundo se mantiene vivo, integrado y fecundo. Se trata de una nueva aplicación de la idea arcaica que exigía la repetición anual (o periódica) de la cosmogonía. Es también la justificación del orgullo de los brahmanes, convencidos de la importancia decisiva de los ritos. Pues «el sol no se levanta si el sacerdote, al alba, no ofrece la oblación del fuego» (*Śat. Br.*, II, 3,1,5). En los *Brāhmanas* son ignorados los dioses védicos, que quedan subordinados a los poderes mágicos y creadores del sacrificio. Se proclama que, en el principio, los dioses eran mortales (*Taitt. Sam.*, VIII, 4,2,1; etc.), y que alcanzaron la inmortalidad gracias al sacrificio (ibíd., VI, 3,4,7; VI, 3,10,2; etc.). A partir de ahí, todo se concentra en la fuerza misteriosa del rito: el origen y la esencia de los dioses, la potencia sagrada, la ciencia, el bienestar en este mundo y la inmortalidad en el

otro. Pero el sacrificio debe ser ejecutado correctamente y con fe; la menor duda acerca de su eficacia puede acarrear consecuencias desastrosas. A fin de ilustrar esta doctrina ritual, que es a la vez una cosmogonía, una teogonía y una soteriología, los autores de los *Brāhmanas* multiplican los mitos o los fragmentos de mitos y los reinterpretan según la nueva perspectiva o fabrican otros nuevos a partir de una etimología fantástica, de una alusión erudita o de un enigma.

77. Escatologia: identificación con Prajapati mediante el sacrificio

Sin embargo, muy pronto se abriría camino una nueva idea: el sacrificio no sólo restaura a Prajapati y asegura la perpetuidad del mundo, sino que además es capaz de crear un ser espiritual e indestructible, la «persona», el *ātman*. El sacrificio no tiene un alcance únicamente cosmogónico y una función escatológica, sino que hace posible la consecución de un nuevo modo de ser. Al construir el altar del fuego (*agnichayana*), el sacrificador se identifica con Prajapati o, más exactamente, Prajapati y el sacrificador se identifican con la misma acción ritual; el altar *es* Prajapati y, al mismo tiempo, el sacrificador *pasa a ser* este altar. En virtud de la fuerza mágica del rito, el sacrificador se construye un nuevo cuerpo, se eleva al cielo y allí nace una segunda vez (*Śat. Br.*, VII, 3,1,12), al mismo tiempo que obtiene la «inmortalidad» (ibíd., X, 2,6,8). Esto significa que después de la muerte retornará a la vida, a la «no muerte», modalidad existencial que trasciende al tiempo. Lo importante —y éste es el objeto del rito— es alcanzar la condición propia de un ser «completo», «integral», y conservar esta condición después de la muerte.[19]

Al «juntar» (*samdhā, samskri*) a Prajapati, el sacrificador lleva a cabo la misma acción integradora y unificadora en su propia persona. Dicho de otro modo: se convierte en un ser «completo». Del mis-

19. Véase Gonda, *Les Religions de l'Inde* I, págs. 236 y sigs.

mo modo que en virtud del sacrificio recupera el dios su personalidad (*ātman*), el sacrificador construye su propio yo, su *ātman* (*Kausitakī Br.*, III, 8). La «fabricación» del *ātman* se parece en cierto modo a la reunificación de Prajapati, disperso y agotado por la obra cosmogónica. La totalidad de las acciones rituales (*karma*), una vez realizada y perfectamente integrada, constituye la persona, el *ātman*. Esto significa que, a través de la acción ritual, las funciones psicofisiológicas del sacrificador quedan reunificadas y conjuntadas; la suma de todas ellas constituye el *ātman* (*Aitareya Br.*, II, 40,1-7). El sacrificador se hace «inmortal» precisamente gracias a su *ātman*. También los dioses lograron su inmortalidad gracias al sacrificio, que les dio la oportunidad de conseguir el *brahman* (*Śat. Br.*, XI, 2,3,6). En consecuencia, *ātman* y *brahman* se identifican implícitamente ya en la época de los *Brāhmanas*.[20] Ello queda confirmado por otra serie de identificaciones: Prajapati, y también el altar del fuego, son asimilados al Rigveda: las sílabas del Rig son identificadas con los ladrillos del altar. Pero, dado que a su vez *brahman* es identificado con las 432.000 sílabas del Rig, de ahí se sigue que es igualmente identificado con Prajapati y, en última instancia, con el sacrificador, es decir, con su *ātman*.[21]

Si Prajapati (*Brahman*) y *ātman* son idénticos, es porque son el resultado de una misma actividad, la «reconstrucción», la unificación, a pesar de que los materiales sean distintos: los ladrillos del altar para Prajapati-*Brahman* y las funciones psicofisiológicas para el *ātman*.[22] Pero es importante subrayar que *se trata de un mito cosmogónico que, en resumidas cuentas, constituye el modelo ejemplar de la «construcción» del ātman*. Las diferentes técnicas yóguicas aplican el

20. Véase Lialian Silburn, *Instant et cause*, págs. 74 y sigs.

21. Otro texto del *Śatapatha Brah.* (X, 6,3,2) describe el «Purusa de Oro» en el corazón del hombre como un grano de arroz o de mijo, pero añadiendo que es más grande que el cielo, más grande que el éter, que la tierra y que todas las cosas: «Este yo del Espíritu es mi yo; al fallecer, yo obtendré este yo». El texto es importante, pues por una parte se identifica a Purusa con *brahman* (neutro) y por otra queda definitivamente asegurada la ecuación *ātman-brahman*.

22. Véase L. Silburn, *op. cit.*, págs. 104 y sigs.

mismo principio: «concentración» y «unificación» de las posturas corporales, de las respiraciones, de la actividad psicomental.

El descubrimiento de la identidad del yo (*ātman*) y el *brahman* será constantemente explotado y diversamente valorado en las Upanishads (véase § 80). De momento añadiremos que, en los *Brāhmanas*, *brahman* designa el proceso del sacrificio cósmico y, por extensión, la potencia misteriosa que sostiene el universo. Pero ya en los Vedas se pensaba y se decía expresamente que *brahman* es imperecedero, inmutable, el fundamento, el principio de toda existencia. Es significativo que en numerosos himnos del *Atharvaveda* (X, 7,8; etc.) se identifique a *brahman* con el *skambha* (literalmente, apoyo, sostén, columna); dicho de otro modo: *brahman* es el *Grund* que sustenta el mundo, eje cósmico a la vez que fundamento ontológico. «En el *skambha* está todo lo que es poseído por el espíritu (*atmanvat*), todo lo que respira» (*Atharvaveda*, VII, 8,2). «El que conoce el *brahman* en el hombre conoce al ser supremo (*paramesthin*, el Señor), y el que conoce al ser supremo conoce al *skambha*» (*Atharvaveda*, X, 8,43). Se advierte aquí el esfuerzo por captar la realidad última y aislarla: se reconoce a *brahman* como columna del universo, el soporte, la base; el término *pratisthā*, que resume todas estas nociones, aparece ya abundantemente utilizado en los textos védicos. El brahmán se identifica con *brahman* porque conoce la estructura y el origen del universo, porque conoce la palabra que expresa todo esto, ya que Vac, el Logos, puede transformar a una persona cualquiera en brahmán (así, ya el Rigveda, X, 125,5). «El nacimiento del brahmán es una encarnación eterna del *dharma*» (Manu, I, 98).[23]

Una categoría particular de textos, los *Aranyaka* (literalmente, «forestales»), nos permite seguir el paso del sistema sacrificial (*karmakanda*) de los *Brāhmanas* a la primacía del conocimiento metafísico (*jñana-kanda*) proclamada por las Upanishads. Los *Aranyaka* se enseñaban en secreto, lejos de las ciudades, en los bosques. Su doctrina carga el acento en el yo, sujeto del sacrificio, no en la realidad

23. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 125 y sigs.; otros textos en J. Gonda, *Notes on Brahman*, pág. 52.

concreta de los ritos. Según los *Aranyaka*, los dioses están escondidos en el hombre, dicho de otro modo: la correlación macrocosmos-microcosmos, base de la especulación védica, se revela ahora como una homología entre las divinidades cósmicas y las que se hallan presentes en el cuerpo humano (confróntese *Aitareya Aranyaka*, I, 3,8; II, 1,2; III, 1,1; etc.; *Sānkhāyana Aranyaka*, VII, 2 y sigs.; etc.). En consecuencia, la «interiorización» del sacrificio (véase § 78) permite dirigir las ofrendas simultáneamente a los dioses «interiores» y a los dioses «exteriores». El fin último es la unión (*samhitā*) entre los distintos niveles teocósmicos y los órganos y funciones psicofisiológicos del hombre. Después de cierto número de homologaciones e identificaciones, se llega a la conclusión de que «la conciencia de sí mismo (*prajñātman*) es una sola cosa y la misma que el sol» (*Ait. Ar.*, III, 2,3; *Sānkh. Ar.*, VIII, 3-7). Ecuación audaz que será elaborada y articulada por los autores de las Upanishads.

78. «Tapas»: técnica y dialectica de la penitencia

Hemos hecho frecuentes alusiones a la ascesis, *tapas*, porque no es posible hablar de los dioses, los mitos o los ritos indios sin mencionar al mismo tiempo este «recalentamiento» ritual, este «calor» o «ardor» obtenido mediante las penitencias. El término *tapas*, de la raíz *tap*, «calentar», «estar hirviendo», está claramente atestiguado en el Rigveda (por ejemplo, VIII, 59,6; X, 136,2; 154,2,4; 167,1; 109,4, etc.). Se trata de una tradición indoeuropea, pues, en un contexto paralelo, el «ardor extremado» o la «cólera» (*menos*, *furor*, *ferg*, *wut*) desempeñan un importante papel en los ceremoniales de tipo heroico.[24] A esto hemos de añadir que el «recalentamiento» mediante las diversas técnicas psicofisiológicas, e incluso el alimento excesivamente sazonado, está atestiguado entre los curanderos y los magos de las culturas primitivas.[25] La obtención de la «potencia» mágico-religiosa va acompañada

24. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 114, n. 1.
25. Véanse algunos ejemplos en nuestro *Chamanisme*, 2ª ed., págs. 369 y sigs.

de un fuerte calor interior; esta misma «potencia» se expresa mediante términos que significan «calor», «quemadura», «calor intenso», etc.

Hemos mencionado estos hechos para poner de relieve el arcaísmo y la considerable difusión que caracterizan a las penitencias del mismo tipo que *tapas*. Ello no implica en modo alguno que la ascesis india tenga unos orígenes no arios. Los indoeuropeos, y en especial los indios védicos, eran herederos de unas técnicas prehistóricas que luego valoraron diversamente. Precisemos ante todo que en ningún otro ambiente habría de adquirir el «recalentamiento» ritual un alcance como el que habría de tener el *tapas* en la India desde los tiempos más remotos hasta nuestros días.

El «recalentamiento» ascético tiene su modelo o su equivalente en las imágenes, los símbolos y los mitos relacionados con el calor que «cuece» las cosechas e incuba los huevos para asegurar su eclosión; con la excitación sexual y, principalmente, con el ardor del orgasmo, y con el fuego que prende al frotar dos varillas de madera. El *tapas* es creador en diversos planos: cosmogónico, religioso y metafísico. Como ya hemos visto, Prajapati crea el mundo «recalentándose» mediante el *tapas*; el agotamiento que sigue al acto creador es asimilado a la fatiga sexual (confróntese § 76). En el plano ritual, el *tapas* hace posible el «renacer», es decir, el paso de este mundo al mundo de los dioses, de la esfera de lo «profano» a la de lo «sagrado». Por otra parte, la ascesis ayuda al contemplativo a «incubar» los misterios del conocimiento esotérico y le revela las verdades profundas (Agni proporciona al *tapasvim* «el calor de la cabeza», haciendole clarividente).

La ascesis modifica radicalmente el modo de ser de quien la practica y le confiere una «potencia» sobrehumana que en algunos casos puede hacerse temible y hasta «demoníaca».[26] Los preliminares de los más importantes sacrificios, como la ceremonia de la inicia-

26. El término *śānti*, que designa en sánscrito la tranquilidad, la paz del alma, la ausencia de pasión, el alivio de los sufrimientos, deriva de la raíz *śām*, que originalmente implicaba el sentido de «extinguir el fuego, la cólera, la fiebre», en una palabra, el «calor» provocado por las potencias demoníacas; véase D. J. Hoens, *Śānti*, especialmente págs. 177 y sigs.

ción y el aprendizaje del *brahmachārin*, implicaban el *tapas*. Esencialmente, el *tapas* se produce mediante el ayuno, la vigilia junto al fuego o la permanencia bajo el sol y más raramente por absorción de sustancias embriagantes. Pero también es posible obtener el «recalentamiento» por la retención de la respiración, lo que abre el camino a una audaz homologación del rito védico con las prácticas yóguicas. Esta homologación ha sido posible sobre todo por las especulaciones de los *Brāhmanas* en torno al sacrificio.

Desde muy pronto se asimiló el sacrificio al *tapas*. Se afirma que los dioses consiguieron la inmortalidad no sólo gracias al sacrificio (véase § 76), sino también mediante la ascesis. Si en el culto védico se ofrece a los dioses el *soma*, la manteca fundida y el fuego sagrado, con la práctica de la ascesis se les ofrece un «sacrificio interior» en el que las funciones fisiológicas sustituyan a las libaciones y los objetos rituales. La respiración es asimilada con frecuencia a una «libación ininterrumpida».[27] Se habla del *prāṇāgnihotra*, es decir, de la «oblación al fuego realizada por la respiración» (*Vaikhānasasmārta sūtra*, II, 18). La idea de este «sacrificio interior» es una innovación que tendrá una gran riqueza de consecuencias y permitirá a los ascetas e incluso a los místicos más excéntricos permanecer en el seno del brahmanismo y más tarde del hinduismo. Por otra parte, el mismo «sacrificio interior» será practicado por los brahmanes «habitantes de los bosques», es decir, por los que viven como los ascetas (*sannyāsi*) sin abandonar por ello su condición social de «amos de casa».[28]

27. En efecto, «mientras habla, el hombre no puede respirar, y entonces ofrece su respiración a la palabra; mientras respira, no puede hablar, y entonces ofrece su palabra a la respiración. Son dos oblaciones continuas e inmortales; en la vigilia o durante el sueño, el hombre las ofrece sin interrupción. Todas las demás oblaciones tienen un fin y participan de la naturaleza de la acción (*karman*). Los antiguos, que conocían este verdadero sacrificio, no ofrecían el *agnihotra*» (*Kausītaki-Brāh.-Up.*, II, 5). Según la *Chandogya-Up.*, V, 19-24, el verdadero sacrificio consiste en la oblación a los alientos: «Quien ofrece el *agnihotra* sin saber esto es como quien ... hace su ofrenda en la ceniza» (V, 24,1).

28. Su posición religiosa se refleja (muy oscuramente, es cierto) en los tratados *Araṇyaka*.

En resumen, el *tapas* se integra en una serie de homologías realizadas a diversos planos. Por una parte, y de acuerdo con la tendencia específica del espíritu indio, las estructuras y los fenómenos cósmicos son asimilados a los órganos y a las funciones del cuerpo humano y, por otra, a los elementos del sacrificio (altar, fuego, oblaciones, objetos rituales, fórmulas litúrgicas, etc.). Desde otro punto de vista, la ascesis, que implicaba, ya en tiempos prehistóricos, todo un sistema de correspondencias micromacrocósmicas (las respiraciones asimiladas a los vientos, etc.), se homologa al sacrificio. Ciertas formas de ascesis, como la retención del aliento, llegan a ser consideradas incluso superiores al mismo sacrificio; se afirma que sus resultados son mucho más valiosos que los «frutos» del sacrificio. Pero todas estas homologaciones y asimilaciones son válidas, es decir, se consideran *reales* y religiosamente *eficaces* únicamente si se entiende la dialéctica que las ha llevado a destacar tanto.

En resumidas cuentas, estamos ante un cierto número de sistemas que son, por una parte, homologados y, por otra, clasificados en una serie jerárquicamente válida. El *sacrificio* es asimilado a la *ascesis*, pero, a partir de un determinado momento, lo que más importa es la *inteligencia* del principio que justifica tales asimilaciones. Muy pronto, con las Upanishads, el conocimiento (*jñāna*) será elevado al rango preeminente, y el sistema sacrificial, con la teología mitológica que implicaba, perderá la primacía religiosa. Pero este sistema, basado en la superioridad de la «comprensión», tampoco logrará mantener su supremacía, al menos en ciertos sectores de la sociedad. Los yoguis, por ejemplo, atribuirán una importancia decisiva a la ascesis y a la experimentación de los estados «místicos». Ciertos extáticos o partidarios de la devoción de tipo teísta (*bhakti*) rechazarán, totalmente o en parte, tanto el ritualismo brahmánico como la especulación metafísica de las Upanishads, la ascesis (*tapa*) junto con las técnicas del yoga.

Esta dialéctica capaz de descubrir innumerables homologías, asimilaciones y correspondencias en los distintos planos de la experiencia humana (fisiología, psicología, actividad ritual, simbolización, «experimentación mística», etc.) estaba vigente ya en la época védica, cuando no en la protohistoria indoeuropea. Pero será en épocas

ulteriores cuando le corresponderá un papel importante. Como veremos enseguida, la dialéctica de la homologación descubre sus posibilidades «creadoras» sobre todo en los momentos de crisis religiosa y metafísica, es decir, cuando un sistema tradicional pierde su validez y se hunde el mundo de sus valores.

79. Ascetas y extaticos: «muni», «vrātya»

Si las austeridades rituales forman parte integrante del culto védico, no hay que perder de vista la presencia de otras especies de ascetas y extáticos apenas aludidas en los textos antiguos. Algunos de estos ascetas y extáticos vivían al margen de la sociedad aria, sin que por ello fueran considerados «herejes». Pero hay otros que pueden ser calificados de «extraños», aunque resulta imposible determinar si pertenecían a los estratos aborígenes o reflejan únicamente las concepciones religiosas de ciertas tribus arias que evolucionaron al margen de la tradición védica.

Así, un himno del Rigveda (X, 136) habla de un asceta (*muni*) de largos cabellos (*keśin*), vestido de «suciedad oscura», «ceñido del viento» (es decir, desnudo), en el que «entran los dioses». Y exclama: «En la embriaguez del éxtasis hemos cabalgado sobre los vientos. Vosotros, mortales, sólo podéis percibir nuestro cuerpo» (estrofa 3). El *muni* vuela a través del aire, es el corcel del elemento-viento (*vāta*) y amigo de Vayu (el dios del viento). Mora en los dos océanos, el de levante y el de poniente (estrofa 5; véase *Atharvaveda*, XI, 5,6, etc.). «Camina por el rastro de los apsaras, de los gandharvas y de las fieras, y entiende sus pensamientos» (estrofa 6). «Bebe con Rudra la copa de veneno» (estrofa 7). Hay aquí un ejemplo típico del éxtasis: el espíritu del *muni* abandona el cuerpo y adivina los pensamientos de los seres semidivinos y de los animales salvajes, habita en los «dos océanos». Las alusiones al caballo del viento y a los dioses que incorpora indican una técnica chamánica.

Los vedas evocan también otras experiencias supranormales, en relación con personajes míticos (Ekavratya, Brahmacharin, Vena,

etc.), que representan probablemente los modelos divinizados de ciertos ascetas y magos. El hombre-dios, en efecto, ha sido siempre un motivo dominante en la historia espiritual de la India. Ekavratya es probablemente el arquetipo de este grupo misterioso, los *vrātya*, en los que se ha querido ver unos ascetas sivaítas, «místicos» precursores de los yoguis o representantes de una población no aria. Todo un libro del *Atharvaveda* (XV) les está dedicado, pero su texto es oscuro. De él se desprende, sin embargo, que los *vrātya* practicaban la ascesis (permanecen en pie durante un año, etc.), conocían la ascesis de la respiración (con la asimilación de los alientos a las diversas regiones cósmicas; confróntese AV XV, 14,15 y sigs.), asimilaban su propio cuerpo al macrocosmos (18,1 y sigs.). Esta cofradía era importante, pues se había establecido un sacrificio especial (el *vrātyastoma*) para reintegrar a sus miembros a la sociedad brahmánica.[29] Durante la celebración del *vrātyastoma* se hallaban presentes otros personajes; los principales eran un *māgadha*, que desempeñaba la función de cantor, y una prostituta (AV XV, 2). Con motivo de un rito solsticial (*mahāvrata*), ésta se unía ritualmente con el *māgadha* o con un *brahmachārin*.[30]

También el *brahmachārin* es concebido como un personaje a escala cósmica. Iniciado, vestido con una piel de antílope negro con una larga barba, el *brahmachārin* viaja del océano oriental al océano septentrional y «crea los mundos», es exaltado como «un embrión en el seno de la inmortalidad»; vestido de rojo, practica el *tapas* (AV XI, 5,6-7). Pero, tal como suele ocurrir en la India, su «representante» terreno, el *brahmachārin* (cuyo primer voto es la castidad) se unía ritualmente con la prostituta.

La unión sexual estaba incluida en determinados ritos védicos (véase el *ashvamedha*). Es importante distinguir entre la unión con-

29. Los vratya llevaban un turbante, vestían de negro y se echaban a las espaldas dos pieles de carnero, una negra y otra blanca; como insignia llevaban un bastón puntiagudo, un adorno en torno al cuello y un arco destensado. Les servía de lugar sacrificial un carro tirado por un caballo y un mulo.

30. Véanse referencias a los textos y bibliografía en *Le Yoga*, págs. 111 y sigs.

yugal, considerada como una hierogamia,[31] y la unión sexual de tipo orgiástico, que tiene por fin asegurar la fecundidad universal o la creación de una «defensa mágica».[32] En ambos casos se trata, sin embargo, de ritos, casi diríamos «sacramentos», practicados con vistas a una resacralización de la persona o de la vida. Más tarde, el tantrismo elaborará toda una técnica encaminada a la transmutación sacramental de la sexualidad.

En cuanto a las diversas clases de ascetas, de magos y de extáticos que vivían al margen de la sociedad aria, pero que en su gran mayoría terminaron por integrarse en el hinduismo, estamos muy deficientemente informados. Las fuentes más ricas son tardías, lo que, por otra parte, no disminuye su interés, ya que reflejan con seguridad una situación más antigua. Así, el *Vaikhānasasmārtasūtra* ofrece una larga lista de ascetas y ermitaños; unos se distinguen por su cabellera y sus vestiduras rotas o hechas de corteza de árbol; otros viven desnudos, se alimentan de orina de vaca y de estiércol, habitan en los cementerios, etc.; otros practican el yoga o una forma de prototantrismo.[33]

Para resumir, desde los más remotos tiempos están atestiguadas formas de ascetismo, de experiencias extáticas y de técnicas mágico-religiosas. Se pueden reconocer las penitencias de tipo «clásico» y ciertos rasgos chamanizantes junto a otras experiencias estáticas propias de muchas otras culturas y algunas prácticas yóguicas rudimentarias. La heterogeneidad y diversidad de estos comportamientos, técnicas y soteriologías que mantenían quienes habían abandonado el mundo no cesarán de proliferar en épocas ulteriores. Sumariamente puede decirse que los métodos extáticos mantienen y prolongan la experiencia exaltante de la absorción del *soma* o de otras sustancias

31. «¡Yo soy el cielo, tú eres la tierra!», dice el esposo a la esposa (*Brihad. Up.*, VI, 4,20). La concepción se opera en nombre de los dioses: «¡Que Visnú prepare la matriz, que Tvastri modele las formas!», etc. (ibid., VI, 4,21).

32. Véase *Le Yoga*, págs. 254 y sigs. Se trata, en este último caso, de unas costumbres universalmente difundidas en las sociedades agrícolas.

33. Véase *Le Yoga*, págs. 143 y sigs.

embriagadoras, al mismo tiempo que anticipan ciertas formas de devoción mística, mientras que las penitencias y las disciplinas ascéticas preparan la elaboración de las técnicas del yoga.

Hemos de añadir que a partir de la época de las Upanishads se propaga la costumbre de abandonar la vida social para irse a vivir en «la selva», donde se busca la posibilidad de entregarse por completo a la meditación. Esta costumbre ha adquirido posteriormente valor ejemplar y se sigue practicando actualmente en la India. Pero es probable que el retiro «a la selva» de gentes que no eran «extáticos» o ascetas o yoguis por vocación constituyera al principio una novedad muy sorprendente. En el fondo, el abandono de la vida social revela la existencia de una crisis profunda de la religiosidad tradicional. Es muy probable que esta crisis se desatara a consecuencia de las especulaciones brahmánicas en torno al sacrificio.

80. Las Ūpanishads y la vocación de los «rishis»: ¿cómo liberarse de los «frutos» de las propias acciones?

En los *Brāhmanas* los dioses védicos fueron radicalmente desvalorizados en provecho de Prajapati. Los autores de las Upanishads prolongan y dan cima a este proceso. Pero aún fueron más lejos, pues no dudaron en desvalorizar el todopoderoso sacrificio. Ciertos textos upanishádicos afirman que sin una *meditación* sobre el *ātman*, el sacrificio no está completo (*Maitri Up.*, I, 1). La *Chandogya Up.* (VIII, 1,6) afirma que del mismo modo que «perece el mundo vencido por las acciones (*karman*)», también perecerá el mundo obtenido mediante el sacrificio. Según la *Maitri Up.* (I, 2,9-10), quienes se hacen ilusiones sobre la importancia del sacrificio son dignos de compasión, pues después de haber gozado en el cielo del lugar eminente adquirido mediante sus buenas obras, descenderán a la tierra o a un mundo inferior. Ni los dioses ni los ritos significan ya nada para un verdadero *rishi*. Su ideal está admirablemente expuesto en la primera fórmula de la oración transmitida por la más antigua de las Upanishads, la *Brihadāranyaka* (I, 3,28): «Del no ser (*asat*) con-

dúceme al ser (*sat*), de la oscuridad condúceme a la luz, de la muerte condúceme a la inmortalidad».

La crisis espiritual que se plantea en las Upanishads parece haber sido provocada por la meditación sobre las «potencias» del sacrificio. Ya hemos visto cómo, al igual que Prajapati era reconstituido y recuperaba su «personalidad» por la virtud del sacrificio, también el sacrificante «unificaba» sus funciones psicofisiológicas y edificaba su yo (véase § 77) mediante las acciones rituales (*karman*). En los *Brāhmanas*, el término *karman* denota la actividad ritual y sus consecuencias benéficas (ya que, después de su muerte, el sacrificante pasa al mundo de los dioses). Pero reflexionando sobre el proceso *ritual* de «causa y efecto», era inevitable descubrir que toda *acción*, por el mero hecho de que producía un resultado, se integraba en una serie indefinida de causas y efectos. Una vez reconocida la ley de la causalidad universal en el *karman*, la seguridad de los efectos saludables del sacrificio quedaba arruinada. En efecto, la existencia ulterior del «alma» en el cielo era el resultado de la actividad ritual del sacrificante. Pero ¿dónde se «realizaban» los resultados de *todas sus restantes acciones*, ejecutadas a lo largo de toda su vida? La existencia ulterior beatífica, recompensa de una actividad ritual correcta, habría de tener también un término. Pero ¿qué pasaría entonces con el «alma» (*ātman*) desencarnada? En ningún caso podría desaparecer definitivamente. Quedaba todo un residuo formado por el número indefinido de acciones realizadas durante la vida, que constituían otras tantas «causas» que debían tener sus correspondientes «efectos». Dicho de otro modo: debían «realizarse» en otra existencia en la tierra o en otro mundo distinto. La conclusión caía por su propio peso: después de haber disfrutado de una existencia beatífica o desdichada en el más allá, en un mundo extraterrestre, el alma se reencarnaba inexorablemente. Es la ley de la transmigración, *samsāra*, que, una vez descubierta, ha venido dominando el pensamiento religioso y filosófico de la India, tanto el «ortodoxo» como el «heterodoxo» (el budismo y el jainismo).

El término *samsāra* sólo aparece en las Upanishads. En cuanto a la doctrina, se desconoce su «origen». Se ha intentado en vano ex-

plicar la creencia en la transmigración de las almas por influjo de elementos no arios. En cualquier caso, este descubrimiento impuso una visión pesimista de la existencia. El ideal del hombre védico —vivir cien años, etc.— carece ya de todo interés. La vida no representa en sí misma el «mal», a condición de utilizarla como un medio para desligarse de las ataduras del *karman*. El único fin digno de un sabio es conseguir la liberación, *moksa*, un término que, junto con sus equivalentes (*mukti*, etc.), se sitúa entre las palabras clave del pensamiento indio.

Puesto que toda acción (*karman*) religiosa o profana fortalece y perpetúa la transmigración (*samsāra*), la liberación no puede obtenerse ni mediante el sacrificio ni en virtud de unas relaciones íntimas con los dioses ni siquiera por la ascesis o la caridad. En sus eremitorios, los *rishis* buscaban otros medios para liberarse. Meditando sobre el valor soteriológico del *conocimiento*, exaltado ya en los Vedas y en los *Brāhmanas*, se llegó a un importante descubrimiento. Evidentemente, los autores de los *Brāhmanas* se referían al conocimiento (esotérico) de las homologías implícitas en la acción ritual. Era precisamente la *ignorancia* de los misterios sacrificiales la que, según los *Brāhmanas*, condenaba a los hombres a una «segunda muerte». Pero los *rishis* llegaron más lejos; disociaron el «conocimiento esotérico» de su contexto ritual y teológico y llegaron a la conclusión de que la gnosis era capaz de captar la verdad absoluta al poner de manifiesto las estructuras profundas de la realidad. Esta «ciencia» terminó por aniquilar literalmente la «ignorancia» (*avidya*) que parece ser la suerte fatal de los humanos (los «no iniciados» de los *Brāhmanas*). Se trata, ciertamente, de una «ignorancia» de orden metafísico, pues se refiere a la realidad última y no a las realidades empíricas de la experiencia cotidiana.

Fue precisamente con esta acepción de «ignorancia metafísica» como se impuso en el vocabulario filosófico indio el término *avidya*. El *avidya* disimulaba la realidad última; la «sabiduría» (gnosis) revelaba la verdad, es decir, la realidad. Desde cierto punto de vista, esta «nesciencia» resultaba «creadora», pues efectivamente creaba las estructuras y el dinamismo de la existencia humana. Gracias

al *avidya* los hombres podían vivir una existencia irresponsable e ignorar las consecuencias de sus acciones (*karman*). Al cabo de apasionantes indagaciones y de mucho vacilar, iluminados a veces con luces repentinas, los *rishis* llegaron a identificar en el *avidya* la «causa primera» del *karman* y, en consecuencia el origen y la dinámica de la transmigración. Se había logrado por fin completar el círculo: la ignorancia (*avidya*) «creaba» o reforzaba la ley de «causa y efecto» (*karman*) que, a su vez, producía la serie ininterrumpida de las reencarnaciones (*samsāra*). Felizmente, la liberación (*moksa*) de este círculo infernal era posible sobre todo gracias a la gnosis (*jñāna, vidya*). Como veremos más adelante, otros grupos o escuelas proclamaban además las virtudes liberadoras de las técnicas del yoga o de la devoción mística. El pensamiento indio se dedicó enseguida a la liberación. Este esfuerzo desembocó varios siglos más tarde en la famosa síntesis proclamada en el *Bhagavad-Gīta* (siglo IV a.C.). Pero importa ya desde este momento que el descubrimiento de la secuencia fatal *avidya-karman-samsāra*, así como de su remedio, la liberación (*moksa*) mediante la gnosis, del conocimiento de orden metafísico (*jñāna, vidya*), realizado, aunque imperfectamente sistematizado, en tiempos de las Upanishads, constituye el núcleo esencial de la filosofía india posterior. Los más importantes avances se relacionan con los medios de liberación y, paradójicamente, con la «persona» (o el «agente») que se supone beneficiaria de esta liberación.

81. La identidad «Atman-Brahman» y la experiencia de la «luz interior»

Intencionadamente hemos simplificado el panorama a fin de resaltar ante todo las miras y la originalidad de los *rishis*. En las Upanishads más antiguas[34] se distingue ya una diversidad de posturas.

34. Es decir, las Upanishads en prosa: *Brihadāranyaka, Chāndoyga, Aitareya, Kausītaki* y *Taittīriya*. Se redactaron probablemente en los años 800-500 a.C.

Sin embargo, es preciso no dar excesiva importancia a estas diferencias, pues el sistema de asimilaciones y de homologías predominante en los *Brāhmanas* permanece igualmente válido en las Upanishads. El problema capital está implícita o explícitamente presente en cada uno de los textos. Se trata de captar y de comprender el ser primordial, el uno/todo, único medio de explicar el mundo, la vida y el destino del hombre. Desde el Rigveda se había explicado este principio mediante la identificación con el *tad ekam* —«lo Uno»— del célebre himno X, 129. Los *Brāhmanas* lo llamaron Prajapati o Brahman, pero en estos tratados escolásticos, el ser primordial aparecía en relación con el sacrificio cósmico y la sacralidad ritual. Los *rishis* pusieron todo su empeño en captarlo a través de una meditación guiada por la gnosis.[35]

El ser primordial es evidentemente impensable, ilimitado, eterno; es a la vez uno y todo, «creador» y «señor» del mundo. Algunos llegaban incluso a identificarlo con el universo, mientras que otros lo buscaban en la «persona» (*puruṣa*) presente en el sol, la luna, la palabra, etc., o en lo «ilimitado» que sustenta el mundo, la vida y la conciencia. Entre los nombres del ser primero se impuso ya desde un principio el de Brahman. En un célebre pasaje de la *Chāndogya Up.* (III, 14,2-4) se describe a Brahman como el «mundo entero», pero de naturaleza espiritual; «la vida es su cuerpo, su forma es luz, su alma es el espacio»; encierra en sí mismo todos los actos, los deseos, los olores y los sabores, etc. Pero al mismo tiempo es «mi *ātman* en el corazón, más pequeño que un grano de cebada, que un grano de mostaza», pero es también «mayor que la tierra, mayor que la atmósfera, mayor que estos mundos». «Encerrando todos los actos, todos los deseos ... encerrando el mundo entero ... éste es mi *ātman* en

35. Sin embargo, no hay que olvidar que los *rishis* de las Upanishads son los sucesores de los «videntes» y de los poetas-filósofos de la época védica. Desde cierto punto de vista puede decirse que las intuiciones centrales de las Upanishads se encontraban ya, bajo una forma no sistemática, en los Vedas. Así, por ejemplo, la ecuación «espíritu» = «real» = «luz»; véase Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, págs. 40 y sigs., 272 y sigs.

el corazón; éste es Brahman. Cuando desfallezca, entraré en él.»[36] También Yajnavalkya habla de «aquel que habita en la tierra, pero al que la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra y domina la tierra desde dentro», y lo identifica con el «*ātman*, el dominador interior, el inmortal» (*Brihadāranyaka Up.*, III, 7,3).

Al igual que el Purusa del Rigveda, X, 90, Brahman se muestra a la vez inmanente («este mundo») y transcendente; diferente del cosmos y a la vez omnipresente en las realidades cósmicas. Por otra parte, en cuanto que es *ātman*, mora en el corazón del hombre, lo que implica la identidad entre el verdadero yo y el ser universal. En efecto, al morir, el *ātman* de «aquel que sabe» se une al Brahman; las almas de los demás, los no iluminados, caerán bajo la ley de la transmigración (*samsāra*). Se dan diversas teorías sobre la existencia ulterior sin retorno a la tierra. Según algunos, los que han comprendido el simbolismo esotérico de los «cinco fuegos»[37] atraviesan las diferentes regiones cósmicas hasta el «mundo del relámpago». Allí se encuentran con una «persona espiritual» (*puruṣa mānasah*, es decir, un «nacido del espíritu») que los conduce hasta los mundos de Brahman, donde vivirán para siempre y de donde ya no retornarán nunca. Esta teoría, con algunas modificaciones, será adoptada por las diversas escuelas devocionales. Pero según otras interpretaciones, la unión del *ātman* con el ser universal (*Brahman*) después de la muerte constituye una especie de «inmortalidad impersonal», de modo que el yo se confunde con su fuente original, Brahman.

Conviene precisar que las meditaciones sobre la identidad *ātman-Brahman* constituyen un «ejercicio espiritual», no una cadena de «ra-

36. *En otro pasaje de la misma Upanishad* (VI, 1-15), *un maestro explica a su* hijo, Svetaketu, la creación del universo y del hombre por el ser primordial: después de la creación, el ser impregna las regiones cósmicas y el cuerpo humano, en el que se encuentra como un grano de sal disuelto en el agua. El *ātman* representa la esencia divina en el hombre. La enseñanza finaliza con la famosa frase: «Tú eres esto (*tat tvam asi*), Svetaketu».

37. Se trata de la homologación de los dos fuegos sacrificiales con las estructuras del otro mundo, de Parjanya, de este mundo, del hombre y de la mujer (véanse *Brih. Up.*, VI, 2,9-15; *Chand. Up.*, V, 4,1-10,2).

zonamientos». La captación del propio yo va acompañada de una experiencia de la «luz interior» (*antaḥjyotiḥ*), pero la luz es imagen por excelencia tanto del *ātman* como del *Brahman*. Se trata ciertamente de una tradición antigua, ya que a partir de los tiempos védicos se consideran el sol o la luz como epifanías del ser, del espíritu, de la inmortalidad y de la procreación. Según el Rigveda (I, 115,1), el sol es la vida o el *ātman* —el yo— de todas las cosas.[38] Los que han bebido el *soma* se hacen inmortales, llegan a la luz y encuentran a los dioses (RV VIII, 48,3). Pero la *Chāndogya Up.*, III, 13,7, dice que «la luz que brilla más allá del cielo, más allá de todo, en los más altos mundos más allá de los que ya no hay otros más altos, es en verdad la misma luz que brilla dentro del hombre (*antaḥ puruṣa*)».[39] La *Brihadāranyaka Up.* (IV, 3,7) identifica también el *ātman* con la persona que se halla en el interior del hombre, bajo la forma de una «luz en el corazón». «Este ser sereno, que se eleva por encima de su cuerpo y alcanza la luz más elevada, aparece bajo su propia forma. Él es el *ātman*. Éste es el inmortal, el sin temor. Éste es Brahman» (*Chāndogya Up.*, VIII, 3,4).[40]

82. Las dos modalidades del Brahman y el misterio del «ātman» «cautivo» en la materia

La identidad *ātman-Brahman*, captada experimentalmente en la «luz interior», sirve al *rishi* para descifrar el misterio de la creación y

38. «La luz es procreación» (*jyotir prajanaman*), dice el *Satapatha Br.* (VIII, 7,2,16-17). «Es la potencia creadora» (*Taitt. Sam.*, VII, 1,1,1). Véanse M. Eliade, *Méphistophéles et l'Androgyne*, pág. 27; íd., «Spiriti, Light and Seed», pags. 3 y sigs.

39. La *Chāndogya Up.* (III, 17,7) cita dos versos rigvédicos en los que se habla de la contemplación de la «luz que brilla más alto que los cielos», y añade: «Al contemplar (esta) altísima luz, más allá de las tinieblas, llegamos hasta el sol, dios entre los dioses». La toma de conciencia de la identidad entre la luz interior y la luz transcósmica va acompañada de dos fenómenos bien conocidos de «fisiología sutil»: el calentamiento del cuerpo y la audición de sonidos místicos (ibíd., III, 13,8).

40. También en la *Mundaka Up.* (II, 2,10) el Brahman es «puro, luz de luces». Véanse otros ejemplos en nuestro estudio «Spirit, Light and Seed», pags. 4 y sigs., y en Gonda, *The vision of Vedic Poets*, págs. 270 y sigs.

al mismo tiempo de su propio modo de ser. Como sabe que el hombre vive cautivo del *karman* aunque posee un yo inmortal, llega a discernir en Brahman una situación comparable a la suya. Dicho de otro modo: advierte en Brahman dos modos de ser aparentemente incompatibles: «absoluto» y «relativo», «espiritual» y «material», «personal» e «impersonal», etc. En la *Brihadāranyaka Up.* (II, 3,3), Brahman es captado bajo dos formas: corporal (y mortal) e inmortal. Las Upanishads medias[41] desarrollan de una manera más sistemática esta tendencia —atestiguada ya en el Rigveda— a reducir la totalidad cósmica y la conciencia a un principio único. La *Katha Up.* (especialmente III, 11 y sigs.) presenta una ontología cosmológica muy original: el espíritu universal (*puruṣa*) está situado en la cima; por debajo de él, lo «no manifestado» (*avyakta*), que parece participar tanto de lo «espiritual» como de lo «material»; aún más abajo se halla el gran yo (*mahān ātmā*), el espíritu manifestado en la materia, al que siguen, en planos sucesivamente descendentes, otras formas de conciencia, los órganos de los sentidos, etc. Según la *Svetāśvatara Up.* (V, 1), en el Brahman imperecedero e infinito se hallan ocultos el conocimiento (que asegura la inmortalidad) y la ignorancia, asimilada ésta a la condición mortal.

Este nuevo sistema de homologías implica una reinterpretación de la antigua analogía entre macrocosmos y microcosmos. Para el *rishi*, la cuestión es ahora comprender su propia «situación existencial» meditando sobre la estructura paradójica del Brahman. La reflexión avanza en dos planos paralelos. Por una parte se descubre que no sólo las sensaciones y las percepciones, sino también la actividad psicomental forman parte de la categoría de los fenómenos «naturales». (Este descubrimiento, esbozado ya en la *Maitri Upanishad*, será posteriormente elaborado por las «filosofías» Samkhya y Yoga.) Por otra parte, se precisa la tendencia (atestiguada ya en el *Rigveda*, X, 90,3) a ver en el Espíritu y la Naturaleza (*prakriti*) dos

41. Las más importantes son: *Katha, Praśna, Msitri, Māndūkya, Svetāśvatara* y *Mundaka*. La época de su redacción es difícil de precisar; probablemente ha de situarse entre los años 500 y 200 a.C.

modalidades del ser primordial, el todo/uno.[42] En consecuencia, el cosmos y la vida representan la actividad conjunta de estas dos modalidades del ser primordial.

La liberación consiste esencialmente en el conocimiento exhaustivo de este «misterio». Una vez desvelada la paradójica manifestación del todo/uno, se llega a desentrañar los mecanismos del proceso cósmico. Según diferentes perspectivas, este proceso cósmico puede ser considerado como un «juego» (*līlā*) divino, una «ilusión» (*māyā*) debida a la ignorancia o como una prueba cuya finalidad es forzar al hombre en la búsqueda de la libertad absoluta (*moksa*).[43] Lo que más importa es que la coexistencia paradójica de estas dos modalidades contradictorias en el ser primordial permite dar un sentido a la existencia humana (que ya no se considera paradójica, puesto que está regida por la ley del *karman*, aunque entraña un *ātman*), mientras que, por otra parte, hace posible la liberación. En efecto, al entender la analogía existente entre el Brahman y su manifestación —la creación material— y el *ātman* preso en la red de la transmigración, se *descubre el carácter fortuito e impermanente de la terrible secuencia: avidya, karman, samsāra.*

Lo cierto es que las Upanishads medias explotan diversamente estos nuevos descubrimientos. Las dos modalidades de Brahman son interpretadas a menudo como aspectos de un dios personal, superior a la materia (su modo de ser impersonal). En este sentido puede interpretarse la *Katha Up.* (I, 3,11), que sitúa el principio personal (*puruṣa*) por encima de sus modalidades «impersonales» (*avyakta*, literalmente, «no manifestado»).[44] La *Svetāsvatara* es aún más significativa, puesto que asocia las especulaciones en torno al ser absoluto (Brahman) a la devoción hacia un dios personal, Rudra-Śiva. El «triple Brahman» (I, 12), dios inmanente en toda la naturaleza y en

42. Así lo ha demostrado claramente H. von Glasenapp, *La philosophie indienne*, pág. 131.

43. Todas estas interpretaciones se haran populares más tarde.

44. También en la *Muṇḍaka* (II, 1,2) el *puruṣa* está por encima del *akṣara*, «inmutable», es decir, de *prakriti*; véase Glasenapp, pág. 123.

todas las formas de la vida (II, 16-17), es identificado con Rudra, creador y a la vez destructor de los mundos (III, 2). En cuanto a la naturaleza (*prakriti*) es la *māyā* del Señor (Rudra-Ṣiva), «magia» creadora que encadena a todos los seres individuales (IV, 9-10). En consecuencia, la creación cósmica puede entenderse como una emanación divina o como un juego (*līlā*) en el que, cegados por la ignorancia, los humanos se dejan atrapar. La liberación se obtiene mediante el Samkhya y el Yoga, es decir, por el conocimiento filosófico y las técnicas psicofisiológicas de la meditación (VI, 13).[45]

Es importante señalar la elevación de las prácticas del yoga a la categoría de vía de liberación junto a la gnosis, método preponderante en las Upanishads antiguas. La *Katha Up.* presenta también la práctica del yoga junto a la meditación de tipo gnóstico (III, 13). Ciertas técnicas yóguicas son expuestas de manera más precisa en la *Śvetāśvātara*, la *Māndūkya* y especialmente la *Maitri Upanishad.*

Vemos, por consiguiente, cómo se desarrollaron las investigaciones y los hallazgos registrados en las primeras Upanishads. Se procuró separar el principio espiritual (*ātman*) de la vida orgánica y psicomental, mecanismos que fueron progresivamente «desvalorizados» al englobarlos en las pulsiones de la naturaleza (*prakriti*). Sólo el yo purificado de las experiencias psicomentales era identificado con Brahman y podía en consecuencia ser considerado inmortal. Pero al mismo tiempo se intentó por todos los medios descifrar y analizar las relaciones existentes entre el ser total (Brahman) y la naturaleza. Las técnicas ascéticas y los métodos de meditación, que intentaban desligar al yo de la experiencia psicomental, tendrán una formulación articulada en los primeros tratados del yoga. El análisis riguroso del modo de ser del yo (*ātman*, *puruṣa*) y de las estructuras y dinamismos de la naturaleza (*prakriti*) constituyen el objetivo de la filosofía Samkhya.

45. Sin embargo, el rasgo distinto de la *Śventaṣvātara Up.* es la devoción a Ṣiva; véase *Le Yoga*, págs. 127-128.

Capítulo X

Zeus y la religión griega

83. Teogonia y luchas entre generaciones divinas

El nombre mismo de Zeus proclama la naturaleza de esta divinidad. Zeus es, ante todo, un dios celeste indoeuropeo (véase § 62). Teócrito (IV, 43) aún podía escribir que Zeus brilla unas veces y desciende otras en forma de lluvia. Según Homero, «la porción recibida por Zeus es el cielo inmenso, a la vez con su esplendor y sus nubes» (*Ilíada*, XV, 192). Otros muchos títulos que ostenta subrayan su estructura de dios de la atmósfera: Ombrios y Hyettios («lluvioso»), Urios («el que envía los vientos favorables»), Astrapios («el que fulmina»), Bronton («el que truena»), etc. Pero Zeus es mucho más que una personificación del cielo como fenómeno cósmico. Su carácter uránico está confirmado por su soberanía y por sus innumerables hierogamias con distintas diosas ctónicas.

Sin embargo, aparte del nombre y la soberanía (conquistada, por otra parte, mediante duros combates), Zeus no se parece a los antiguos dioses indoeuropeos del cielo como, por ejemplo, el védico Dyaus. Zeus no sólo no es el creador del universo, sino que ni siquiera pertenece al grupo de las divinidades griegas primordiales.

En efecto, según Hesíodo, al principio sólo existía el Caos («abismo»), del que surgieron Gea («tierra»), «de anchos flancos», y Eros. Luego Gea «dio a luz un ser igual a ella misma, capaz de cubrirla

por completo, Urano, el (cielo) estrellado» (*Teogonía*, 118 y sigs.). Hesíodo describe a Urano como «ávido de amor y llevando consigo la noche, acercándose a la tierra y envolviéndola» (*Teog.*, 176 y sigs.). De esta hierogamia divina[1] procede una segunda generación de dioses, los Uránidas: los seis Titanes (el primero, Océano; el último, Kronos) y las seis Titánidas (entre ellas Rheia, Themis y Mnemosyne), los tres Cíclopes de un solo ojo y los tres seres que poseían cien brazos cada uno. Una fecundidad desmesurada y muchas veces monstruosa, característica de las épocas primordiales.

Pero Urano sintió odio hacia su prole «desde el primer día», y ocultó a sus hijos en el cuerpo de Gea. La diosa, sofocada por aquella carga, hizo un gran hocino y habló a su progenie: «Hijos nacidos de mí y de un furioso ... castigaremos el desafuero de un padre, aunque lo sea vuestro, pues primero fue él quien maquinó una infamia». Ellos, aterrorizados, no se atrevieron a responder una palabra, con excepción de Kronos, que aceptó llevar a cabo la maquinación. Cuando Urano se acercó una vez más «ardiendo en deseo de penetrar el cuerpo de la tierra» (Esquilo, *Frag.*, 44), Kronos lo castró con el hocino. De la sangre que cayó sobre Gea vinieron al mundo las tres Erinyas, diosas de la venganza, los gigantes y las ninfas de los bosques. De las partes sexuales de Urano, arrojadas al mar y rodeadas de una espuma blanca, nació Afrodita (*Teog.*, 188 y sigs.).

Este episodio representa una versión especialmente violenta del mito arcaico de la separación del cielo y la tierra. Como ya antes hemos observado (véase § 47), se trata de un mito ampliamente difundido y atestiguado a diversos niveles culturales. La castración de Urano pone termino a una procreación ininterrumpida[2] y en última instancia inútil, ya que el padre «ocultaba» a los recién nacidos en el

1. Pero antes Gea había engendrado por sí sola las montañas, las ninfas y el mar infecundo (Pontus); véase *Teogonía*, pags. 129 y sigs.

2. La «ociosidad» de Urano después de su castración ilustra, si bien de una manera brutal, la tendencia de los dioses creadores a retirarse al cielo y convertirse en *dii otiosi* una vez finalizada su obra cosmogónica; véase M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* I, §§ 14 y sigs.

seno de la tierra. La mutilación de un dios cosmócrata por su hijo, que mediante este recurso pasa a sucederle, constituye el tema dominante de las cosmogonías hurrita, hitita y cananea (véanse §§ 46 y sigs.). Es probable que Hesíodo conociera aquellas tradiciones orientales,[3] pues la *Teogonía* se centra en torno al conflicto entre las generaciones divinas y la lucha por la soberanía universal. En efecto, después de haber reducido a su padre a la impotencia, Kronos se instala en su lugar. Kronos tomó por esposa a su hermana Rheia, de la que tuvo cinco hijos: Hestia, Deméter, Hera, Hades y Poseidón. Sin embargo, sabía por Gea y Urano que estaba destinado a «sucumbir un día bajo los golpes de su propio hijo» (*Teog.*, 463 y sigs.), y por ello Kronos devoraba a sus hijos según iban naciendo. Sintiéndose frustrada, Rheia siguió el consejo de Gea. El día en que iba a parir a Zeus marchó a Creta y ocultó al niño en una gruta inaccesible. Después envolvió en pañales una piedra y la envió a Kronos, que la engulló (*Teog.*, 478 y sigs.).

Cuando hubo crecido, Zeus obligó a Kronos a vomitar a sus hermanos y hermanas. Luego desencadenó a los hermanos de su padre, a los que Urano mantenía cautivos. En señal de gratitud, ellos le ofrecieron el trueno y el rayo. Con aquellas armas, Zeus pudo en adelante «imperar» sobre los mortales y los inmortales» (*Teog.*, 493-506). Pero era necesario ante todo someter a Kronos y a los Titanes. La guerra se prolongó sin decidirse a lo largo de diez años. Zeus y los dioses jóvenes, aconsejados por Gea, fueron en busca de los monstruos de cien brazos, que permanecían confinados por Urano en las profundidades subterráneas. Poco tiempo después, los Titanes fueron abatidos y sepultados en el Tártaro, bajo la guardia de los monstruos de cien brazos (*Teog.*, 617-720).

La descripción de la titanomaquia (*Teogonía*, especialmente 700 y sigs.) da la impresión de un retorno a la etapa precosmogónica. El triunfo de Zeus sobre los Titanes —encarnación de la fuerza desmesurada y violenta— equivale en consecuencia a una nue-

3. Véanse M. L. West, *Hesiod's Theogony*, págs. 18 y sigs. P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, págs. 27 y sigs.

va organización del universo. En cierto sentido, Zeus crea de nuevo el mundo (véase Indra, § 68). Pero esta creación se vio peligrosamente amenazada otras dos veces. En un pasaje considerado durante mucho tiempo como una interpolación (vv. 820-880), pero cuya autenticidad ha sido recientemente demostrada,[4] un ser monstruoso, Tifón, hijo de Gea y del Tártaro, se levanta contra Zeus. «De sus hombros salían cien cabezas de serpiente, de espantosos dragones, que hacían vibrar sus lenguas negruzcas; de sus ojos brotaban lenguas de fuego», etc. (*Teog.*, 824 y sigs.). Zeus lo hirió con su rayo y lo precipitó en el Tártaro.[5] Finalmente, en la *Gigantomaquia*, episodio desconocido por Hesíodo y Homero, mencionado por vez primera en Píndaro (*Neme.*, I, 67), los gigantes nacidos de Gea fecundada por la sangre de Urano se sublevaron contra Zeus y sus hermanos. Apolodoro precisa que Gea dio el ser a los gigantes para vengar a los Titanes, y que una vez derrotados los gigantes, engendró a Tifón (*Bibl.*, I, 6,1-3).

Las maquinaciones de Gea contra la supremacía de Zeus traslucen la obstrucción de una divinidad primordial frente a la obra cosmogónica o instauración de un orden nuevo (véase la teomaquia mesopotámica, § 21).[6] Lo cierto es, sin embargo, que Zeus logró conservar su soberanía gracias a Gea y Urano, poniendo fin de este modo a la sucesión violenta de las dinastías divinas.

84. Triunfo y soberania de Zeus

En efecto, después de haber abatido a Tifón, Zeus reparte a suertes el dominio sobre las tres zonas cósmicas. El océano queda

4. West, *op. cit.*, págs. 379 y sigs.

5. Apolodoro, *Bibl.*, I, 6,3, narra que, antes de ser abatido, Tifón consiguió robar los tendones de Zeus. Este motivo nos recuerda un episodio del mito hitita; el combate del dios de la tormenta y el dragón Illuyanka; véase *supra*, § 45. Véase, sin embargo, West, *op. cit.*, pág. 392.

6. Pero la cólera de Gea puede interpretarse también como una reacción contra la violencia y la crueldad de Zeus.

para Poseidón, el mundo subterráneo es entregado a Hades y Zeus se queda con el cielo; la tierra y el Olimpo quedan como posesión común (*Ilíada*, XV, 197 y sigs.). Zeus contrae seguidamente una serie de matrimonios. Su primera esposa fue Metis («prudencia»), pero cuando estaba embarazada de Atenea, Zeus la devoró, prestando oídos al consejo de Gea y Urano, que le habían predicho el nacimiento ulterior de un «hijo de corazón violento, que habría sido rey de los hombres y de los dioses» (*Teogonía*, 886 y sigs.). Gracias, por consiguiente, a la advertencia de la pareja primordial, la soberanía de Zeus quedó asegurada definitivamente. De paso, el dios se incorporó ya para siempre la prudencia.[7] En cuanto a Atenea, fue extraída de un hachazo de la cabeza de su padre (*Teog.*, 924).

Zeus tomó sucesivamente por esposas a Themis («equidad»), de la raza de los Titanes; a Eurynomé, Mnemosyne (que le dio las nueve Musas) y finalmente a Hera (*Teog.*, 901 y sigs.). Pero antes de su matrimonio con Hera, amó a Deméter, que engendró a Perséfone y Leto, madre de los gemelos divinos Apolo y Artemis (*Teog.*, 910 y sigs.). Tuvo además amores con otras muchas diosas, la mayor parte de estructura ctónica (Dia, Europa, Semele, etc.). Estas uniones reflejan las hierogamias del dios de la tormenta con las divinidades de la tierra. La significación de estos matrimonios y aventuras eróticas es a la vez religiosa y política. Al hacer suyas a las diosas locales prehelénicas, veneradas desde tiempos inmemoriales, Zeus las sustituye y de este modo pone en marcha el proceso de simbiosis y unificación que conferirá a la religion griega su carácter específico.

El triunfo de Zeus y de los olímpicos no significó la desaparición de las divinidades y los cultos arcaicos, algunos de ellos de origen prehelénico. Por el contrario, una parte de la herencia inmemorial terminó por integrarse en el sistema religioso olímpico. Ya hemos señalado el papel que desempeñó la pareja primordial en el destino de Zeus. Llamaremos la atención sobre nuevos ejemplos. De momento nos fijaremos en el episodio del nacimiento de Zeus y de su infancia

7. A nivel mitológico, este episodio explica la transformacion ulterior de Zeus, la fuente de su «sabiduría».

en Creta.[8] Se trata, ciertamente, de un complejo mítico-ritual egeo, centrado en la figura del niño divino, hijo y amante de una Gran Diosa. Según la tradición griega, los gritos del recién nacido eran ahogados por el estrépito que hacían los Curetes entrechocando sus escudos (proyección mitológica de los grupos iniciáticos de jóvenes que celebran su danza armada). El himno de Palaikastro (siglos IV-III a.C.) alaba los saltos de Zeus, «el más grande entre los Curetes».[9] Aquellas danzas formaban parte probablemente de un rito arcaico de la fecundidad. Por otra parte, no menos significativo es el hecho de que el culto de Zeus Ideo, celebrado en una caverna del monte Ida, poseía la estructura de una iniciación en los Misterios.[10] Lo cierto, sin embargo, es que Zeus no era un dios mistérico. También en Creta se enseñaría más tarde la tumba de Zeus. Ello significa que el gran dios olímpico había sido asimilado a un dios mistérico que muere y resucita.

Las influencias egeas persisten aún en la época clásica, como puede verse, por ejemplo, en las estatuas que representan a Zeus joven e imberbe. Pero se trata de supervivencias toleradas, cuando no fomentadas, por el amplio e inagotable proceso de sincretismo.[11] Porque ya en Homero recupera Zeus los atributos de un verdadero dios supremo indoeuropeo. Es algo más que el dios del «cielo inmenso», es el «padre de los dioses y de los hombres» (*Ilíada*, I, 544). En un fragmento de sus *Heliadas* (frag. 70, Nauck) proclama Esquilo: «Zeus es el éter, Zeus es la tierra, Zeus es el cielo. Sí, Zeus es todo lo que está por encima de todo». Señor de los fenómenos atmosféricos, rige la fertilidad del suelo y es invocado como Zeus Chtonios cuando se inician las labores agrícolas (Hesíodo, *Trabajos*, 465). Bajo el nombre de

8. Sobre Zeus Cretagenes, véase Charles Picard, *Les religions pré-helléniques*, págs. 117 y sigs.

9. Véase H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, págs. 427 y sigs.

10. Eurípides, fragmento de una tragedia perdida, *Los Cretenses* (frag. 472 Nauck).

11. En el Mediterráneo oriental, este proceso permitirá la incorporación de la herencia romana, helenística e irania en la estructura del Imperio bizantino y, más tarde, la conservación de las instituciones bizantinas por los otomanos. Véase el tercer volumen de la presente obra.

Ktesios es protector del hogar y símbolo de la abundancia. Vela también sobre los deberes y los derechos de la familia, asegura el respeto de las leyes y, en su condición de Polieus, defiende la ciudad. En una época más antigua era también el dios de la purificación, Zeus Katharsios y de la mántica; así en Dodona, en el Epiro, donde se practicaba la adivinación mediante «el follaje divino de la gran encina de Zeus» (*Odisea*, XIV, 327 y sigs.; XIX, 296 y sigs.).

De este modo, a pesar de que no es el creador del mundo, ni de la vida ni del hombre, Zeus aparece como el jefe indiscutido de los dioses y dueño absoluto del universo. La multiplicidad de los santuarios consagrados a Zeus prueba su carácter panhelénico.[12] La conciencia de que Zeus es omnipotente queda ilustrada de manera admirable en la famosa escena de la *Ilíada* (VIII, 17 y sigs.) en que el dios lanza su desafío a los olímpicos: «Suspended, pues, del cielo un cable de oro, sujetaos luego a él todos, dioses y diosas: no lograríais arrastrar a Zeus, señor supremo del cielo, a la tierra, por mucho que os esforzaseis. Pero si yo quisiera tirar de él, arrastraría a la vez la tierra y el mar con todos vosotros. Y después de esto, ataría el cable a un pico del Olimpo y todo para dolor vuestro, flotaría a merced del viento. Tan cierto es que yo domino sobre los dioses y sobre los hombres».

El tema mítico de la «cuerda de oro» ha dado lugar a innumerables interpretaciones, desde Platón, a través del Pseudo-Dionisio Areopagita, hasta el siglo XVIII.[13] Pero lo que ahora nos interesa es el hecho de que, según un poema órfico, la *Teogonía rapsódica*, Zeus pide a la diosa primordial, Nyx (la noche) que le diga el modo de instaurar su «fiero imperio sobre los mortales» y sobre todo cómo organizar el cosmos a fin de que «todo sea uno, pero con sus partes distintas». La noche le enseña los fundamentos de la cosmología y le

12. Es adorado en toda Grecia, sobre todo en las cumbres más elevadas, especialmente en Olimpia de Peloponeso y en Atenas, pero también en Creta, en Asia Menor y en Occidente.

13. Sobre este tema, véase nuestro estudio «Cordes et marionnettes», en *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 200-237, especialmente 225 y sigs.

habla también de la cuerda de oro que debe atar al éter.[14] Se trata ciertamente de un texto tardío, pero también es verdad que transmite una tradición antigua. La *Ilíada* (XIV, 258 y sigs.) presenta a la Noche como una diosa poderosa, a la que el mismo Zeus procura no irritar. Es significativo que la célebre proclamación de la omnipotencia de Zeus aparezca junto a la entrevista solicitada por el señor supremo a una divinidad primordial. Las enseñanzas cosmológicas de la Noche repiten en cierto sentido la revelación de Gea y Urano que pone término a las luchas por la soberanía.

Como ya hemos observado, ciertas divinidades primordiales habían sobrevivido al triunfo de los olímpicos, y sobre todo la Noche, cuyo poder y prestigio acabamos de evocar. También Ponto, el mar infecundo; Estigia, que toma parte en el combate de los Titanes; Hecate, honrada por Zeus y los demás olímpicos; Océano, el primogénito entre los hijos de Gea y Urano. Cada uno de ellos seguía desempeñando un cometido —modesto, oscuro, marginal— en la economía del universo. Cuando Zeus entendió que su autoridad estaba ya definitivamente asegurada, liberó a su padre Kronos de su prisión subterránea y lo proclamó rey de un país fabuloso, las Islas de los Bienaventurados, situadas en el extremo Occidente.

85. El mito de las primeras razas. Prometeo y Pandora

Nunca conoceremos la «historia» de Kronos. Se trata ciertamente de una deidad arcaica, a la que prácticamente no se da ningún tipo de culto. Su único mito importante es un episodio de la teomaquia. Sin embargo, se evoca a Kronos en relación con la primera raza humana, la «raza de oro». Esta indicación es importante, pues nos orienta sobre los comienzos y la primera fase de las relaciones entre los hombres y los dioses. Según Hesíodo, «los dioses y los mortales tienen un mismo origen» (*Trabajos*, 108), pues los hombres han nacido de la

14. Traducción y comentario en P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri*, págs. 14 y sigs.

tierra (*gegeneis*) del mismo modo que los primeros dioses fueron engendrados por Gea. En definitiva, el mundo y los dioses accedieron al ser en virtud de una escisión inicial, a la que siguió un proceso de creación. Y del mismo modo que hubo varias generaciones de dioses también hubo cinco razas de hombres: las razas de oro, de plata y de bronce, la raza de los héroes y la raza de hierro (*Trabajos*, 109 y sigs.).

Pero la primera raza vivió bajo el imperio de Kronos (*Teogonía*, 111), es decir, antes de Zeus. Esta humanidad de la edad de oro, exclusivamente masculina, moraba cerca de los dioses, «sus poderosos hermanos». Los hombres «vivían como dioses, con el corazón libre de inquietudes, a cubierto de dolores y miserias» (*Teog.*, 112 y sigs.). No trabajaban, pues la tierra les proporcionaba cuanto necesitaban. Pasaban la vida entregados a las danzas, las fiestas y los regocijos de todas clases. No conocían ni la vejez ni la enfermedad, y cuando morían era como si les venciera el sueño (*Trab.*, 113 y sigs.). Pero esta época paradisíaca —de la que hay paralelos en numerosas tradiciones— llegó a su fin con la caída de Kronos.[15]

Hesíodo narra a continuación que los hombres de la raza de oro fueron «tapados por la tierra»; los dioses produjeron entonces una raza menos noble, los hombres de la edad de plata. A causa de sus pecados y también porque no querían sacrificar a los dioses, Zeus decidió aniquilarlos. El dios hizo entonces la tercera raza, la de los hombres de bronce, violentos y belicosos, que terminaron por exter-

15. Podría parecer paradójico que el dios «brutal» que, según la *Teogonía*, engullía a sus propios hijos apenas nacidos, reinase, también según Hesíodo (*Trabajos*, 111) en la época edénica de la humanidad. Pero no hay que olvidar que el Kronos de la *Teogonía* refleja fuertes influencias orientales. También resulta sorprendente que los dioses sean presentados como «hermanos poderosos» de los hombres. Tal afirmación contradice a la opinión general, que pone de relieve la diferencia radical, de orden ontológico, que hay entre dioses y hombres. Hemos de precisar, sin embargo, que ya en la época de oro se daba una diferencia radical: los hombres gozaban de la benevolencia y de la bienaventuranza de los dioses, pero no de su *inmortalidad*. Por otra parte, los dioses pertenecían a la segunda generación divina, la de los Titanes; dicho de otro modo: la estructura del mundo y las modalidades del existir aún no estaban estrictamente precisadas.

minarse entre sí hasta no quedar uno solo. Zeus creó una nueva generación, la de los héroes, que se hicieron famosos por sus combates ante los muros de Tebas y Troya. Muchos de ellos conocieron la muerte, pero otros fueron enviados por Zeus a los confines de la tierra, a las Islas de los Bienaventurados, donde Kronos reina sobre ellos (*Trab.*, 140-169). Hesíodo nada dice de la quinta y última raza, la de hierro, pero se lamenta de haber nacido precisamente en esa época (*Trabajos*, 176 y sigs.).

Las tradiciones consignadas por Hesíodo plantean cierto número de problemas, pero no todas ellas nos interesan ahora. El mito de la «perfección de los comienzos» y de la bienaventuranza primordial, perdidas como consecuencia de un accidente o de un «pecado», está muy difundido. La variante que recoge Hesíodo precisa que la decadencia es gradual y se realiza a lo largo de cuatro etapas. Esto nos recuerda la doctrina india de los cuatro *yugas*. Pero, si bien es verdad que los *yugas* se caracterizan por sus colores distintos —blanco, rojo, amarillo y negro—, no se relacionan con los metales. Por el contrario, los metales aparecen como signos específicos de las distintas épocas históricas en el sueño de Nabucodonosor (Dn 2,32-33) y en algunos textos iranios tardíos. Pero en el primer caso se trata de dinastías, mientras que en el segundo se proyecta hacia el futuro una sucesión de imperios.

Hesíodo tuvo que insertar la edad de los héroes entre la raza de bronce y la de hierro, pues el recuerdo mitificado de la fabulosa época heroica estaba demasiado cercano como para olvidarlo. La edad de los héroes interrumpe, de un modo por otra parte inexplicable, el proceso de degradación progresiva desencadenado con la aparición de la raza de plata. Sin embargo, el destino privilegiado de los héroes apenas logra enmascarar una escatología, ya que estos personajes no mueren, sino que gozan de una existencia beatífica en las Islas de los Bienaventurados, el Elíseo donde ahora reina Kronos. Dicho de otro modo: los héroes se equiparan, en cierto modo, a los hombres de la edad de oro bajo el reinado de Kronos. Esta escatología será ampliamente reelaborada más tarde, sobre todo bajo la influencia del orfismo. El Elíseo no será ya privilegio exclu-

sivo de los héroes, sino que su acceso quedará patente a las almas de los piadosos y de los «iniciados». Se trata de un proceso muy frecuente en la historia de las religiones (véanse el caso de Egipto, § 30; la India, etc.).

Hemos de añadir que el mito de las edades sucesivas no representa la opinión unánime acerca del origen de los hombres. De hecho parece que el problema de la antropología no preocupó a los griegos. Les interesaba más el origen de un determinado grupo étnico, de una ciudad, de una dinastía. Numerosas familias se consideraban descendientes de los héroes, que, a su vez, habían nacido de la unión entre una divinidad y un mortal. Un pueblo, el de los mirmidones, descendía de las hormigas y otro de las encinas. Después del diluvio, Deucalión repobló la tierra «con los huesos de su madre», es decir, con piedras. Finalmente, según una tradición tardía (siglo IV), habría sido Prometeo el que modeló los hombres con barro.

Por razones que ignoramos, los dioses y los hombres decidieron separarse amistosamente en Meconé (*Teog.*, 535). Los hombres ofrecieron el primer sacrificio, a fin de fijar definitivamente sus relaciones con los dioses. Fue entonces cuando Prometeo intervino por primera vez.[16] Sacrificó un toro y lo dividió en dos porciones. Pero, como quería proteger a los hombres y al mismo tiempo engañar a Zeus, Prometeo recubrió los huesos con una capa de grasa, y la carne y las vísceras con el estómago. Atraído por la grasa, Zeus eligió para los dioses la porción peor, abandonando a los hombres la carne y las vísceras. Éste es el motivo —precisa Hesíodo— de que a partir de entonces los hombres quemen los huesos como ofrenda a los dioses inmortales (*Teogonía*, 556).

Este reparto engañoso tuvo consecuencias importantes para la humanidad. Significó por una parte, la promoción del régimen carnívoro como acto religioso ejemplar, supremo homenaje rendido a los dioses. Pero esto implicaba en última instancia el abandono de la alimentación vegetariana practicada durante la edad de oro. Por otra parte, la superchería de Prometeo irritó a Zeus contra los hu-

16. Su nombre no figura en Homero.

manos, y retiró a éstos el uso del fuego.[17] Pero el atrevido Prometeo robó el fuego del cielo escondiéndolo en el hueco de una férula (*Teog.*, 567; *Trab.*, 52). Sin poder ya contener su enojo, Zeus decidió castigar a la vez a los hombres y a su protector. Prometeo fue encadenado y un águila le devoraba cada día el «hígado inmortal», que se rehacía cada noche (*Teog.*, 521 y sigs.; *Trab.*, 56). Un día será liberado por Heracles, hijo de Zeus, para mayor gloria del héroe.

En cuanto a los humanos, Zeus les envió la mujer, esa «bella calamidad» (*Teog.*, 585), bajo la forma de Pandora (el «regalo de todos los dioses»; *Trab.*, 81 y sigs.), «trampa profunda y sin salida destinada a los humanos», según la valora Hesíodo, «pues de ella procede la raza, la ralea maldita de las mujeres, azote terrible en medio de los hombres mortales» (*Teog.*, 592 y sigs.).[18]

86. Consecuencias del sacrificio primordial

En última instancia, Prometeo, en vez de beneficiar a la humanidad, fue el causante de su actual postración. En Meconé provocó la separación definitiva entre los dioses y los hombres. A continuación, con su robo del fuego, exasperó a Zeus y provocó de este modo la intervención de Pandora, es decir, la aparición de las mujeres y, como consecuencia, la propagación de toda clase de tribulaciones, males y desdichas. Para Hesíodo, el mito de Prometeo explica

17. Con ello se anulaba el beneficio de la participación, pues obligados a devorar la carne cruda y en la imposibilidad de sacrificar a los dioses, los hombres reasumían la condición de las fieras.

18. En vano había inculcado Prometeo a su hermano que no aceptara nada de Zeus. El estulto Epimeteo acogió a Pandora y la tomó por esposa. Poco después abre ella el misterioso recipiente del que escapan todos los males y se difunden por el mundo. Cuando Pandora vuelve a colocar la tapa, tan sólo la esperanza quedaba dentro. Como observan Séchan y Lévêque, «eso era precisamente lo que quería Zeus irritado, condenar para siempre al hombre al "duro trabajo" (*Trab.*, 91), y por eso hizo entrar en el recipiente a la Esperanza, "que nutre los vanos esfuerzos de los mortales" (Simónides, I, 6)», *Les grandes divinités de la Grece*, pág. 54.

la irrupción del «mal» en el mundo; en definitiva, el «mal» representa la venganza de Zeus.[19]

Pero esta visión pesimista de la historia humana, condenada por la «bribonería» de un titán, no se impuso de manera definitiva. Para Esquilo, que sustituye el mito de la edad de oro primordial por el tema del progreso, Prometeo es el más grande de los héroes civilizadores. Los primeros hombres, afirma Esquilo, vivían «bajo tierra, en el fondo de las grutas cerradas al sol»; ni siquiera conocían la secuencia de las estaciones, la domesticación o la agricultura. Fue Prometeo quien les enseñó todos los oficios y todas las ciencias (*Prometeo encadenado*, 44 y sigs.). También les dio el fuego[20] y los liberó del temor a la muerte (ibíd., 248). Envidioso de no haber sido él mismo el autor de esta humanidad, Zeus quiso aniquilarla y crear otra en su lugar (ibíd., 233). Prometeo fue el único que se atrevió a oponerse a los planes del Señor del universo. Para explicar la cólera de Zeus y la intransigencia de Prometeo, Esquilo tomo de Píndaro (o de la misma fuente que éste) un detalle dramático: Prometeo dispone de un arma terrible, que no es otro que el secreto que le había comunicado su madre, Themis. Este secreto se refería a la caída inevitable de Zeus[21] en un futuro más o menos lejano (ibíd., 522, 764 y sigs.). El titán afirma con énfasis que Zeus sólo tiene un medio de evitar esa catástrofe: liberarlo de sus cadenas (ibíd., 769-770). Como no se han conservado las otras dos partes de la trilogía *Prometheida*, ignoramos de qué modo concluye la rivalidad entre las dos figuras divinas por su reconciliación. Pero en la Atenas del siglo V tenía ya Prometeo su fiesta anual; además, estaba asociado a Hefesto y Ate-

19. Hesíodo es categórico: desde el día en que Zeus se siente «engañado por Prometeo, el de pensamientos aviesos, desde ese mismo día maquina tristes cuitas» (*Teog.*, 47 y sigs.).

20. Pero no se lo entrega, como en Hesíodo, trayéndolo del cielo. «Esquilo ha prescindido del episodio de Meconé, que no convenía al tono de la tragedia y que hubiera podido menoscabar el prestigio de su héroe», L. Séchan, *Le mythe de Prométhée*, pág. 102, n. 62.

21. Sobre el origen y el desarrollo de este motivo, véase Séchan, *op. cit.*, págs. 23 y sigs., 42 y sigs.; J. P. Vernant, «Métis et les mythes de souveraineté».

nea. Por otra parte, es posible que, bajo el influjo de ciertos movimientos espirituales que apasionaban a las minorías intelectuales tanto como a las masas (véase el segundo volumen), desde hacía tiempo se insistía en la sabiduría y la bondad de Zeus. El dueño supremo no sólo se había arrepentido, entronizando a Kronos como rey del Elíseo, sino que también había perdonado a los Titanes. Píndaro proclama que «Zeus, el inmortal, había liberado a los Titanes» (*IV Oda pítica*, 291), y en el *Prometeo liberado*, los Titanes, cuyas cadenas han sido rotas, forman el coro.[22]

El reparto de la primera víctima sacrificial en Meconé significó la ruptura entre los dioses y los hombres, por una parte, y la condenación de Prometeo, por otra. Sin embargo, la indignación de Zeus parece excesiva, pues, como ha demostrado Karl Meuli,[23] esta partición ritual corresponde a los sacrificios que ofrecen a los dioses celestes los cazadores primitivos de Siberia y otros pueblos pastores del Asia central. En efecto, éstos presentan a los dioses supremos uránicos los huesos y la cabeza del animal. En otros términos: lo que en una etapa arcaica de la cultura se consideraba homenaje por excelencia a un dios celeste, en el gesto de Prometeo se convierte en un crimen de lesa majestad contra Zeus, el dios supremo. Ignoramos en qué momento se produjo este cambio del significado ritual originario. Parece, sin embargo, que la ira de Zeus fue provocada no por el reparto en sí mismo, sino por el hecho de que fuera dispuesto por Prometeo; dicho de otro modo: por un titán, miembro de la «vieja generación» divina, que por añadidura había tomado partido a favor de los hombres en contra de los olímpicos. El ejemplo de Prometeo hubiera podido tener consecuencias nada gratas; alentados por este primer éxito, los hombres hubieran podido adoptar en adelante una actitud titánica, y Zeus no podía tolerar una humanidad poderosa y orgullosa. Los hombres jamás deberían olvidar su condición existencial precaria y efímera. Había que mantener, en consecuencia, las distancias.

22. Véase Séchan, pág. 44.

23. K. Meuli, «Griechische Opferbräuche», 1946. Vease tambien W. Burkert, *Homo necans*, pags. 20 y sigs.

En efecto, más tarde, Deucalión, hijo de Prometeo y único superviviente del diluvio provocado por Zeus, ofreció a éste un sacrificio parecido al de Meconé, que le fue aceptado. «Zeus acoge favorablemente la demanda de Deucalión, pero el mito indica que consiente en la medida en que se guardan las distancias.»[24] A partir de entonces, el sacrificio más común, la *thysia*, repite este modelo mítico: una parte de la víctima, que comprende la grasa, se quema sobre el altar, y la otra parte es consumida por quien ofrece el sacrificio junto con sus compañeros.[25] Pero los dioses también están presentes y se alimentan de los sacrificios (*Ilíada*, I, 423-424; VIII, 548-552; etc.) o de la humareda provocada por la grasa (*Ilíada*, I, 66-67; etc.).

La ruptura que se produjo en Meconé es recompuesta en cierto modo gracias precisamente a Deucalión. El hijo de Prometeo devuelve a los dioses el puesto que convenía a Zeus. Por otra parte, la humanidad que había intervenido en el reparto fatal ya había perecido en el diluvio. Es significativo el hecho de que, según Esquilo, Prometeo desempeñe un cometido más bien modesto y borroso. Es posible incluso que el éxito de la *Prometeida* contribuyera a crear esta situación. Pues si bien Esquilo había ensalzado la grandeza de este héroe civilizador, protector de los hombres, también había ilustrado la benignidad de Zeus y el valor espiritual de la reconciliación final, elevada al rango de modelo ejemplar de la sabiduría humana. Prometeo no recuperará sus dimensiones sublimes —víctima eterna de la tiranía— hasta el Romanticismo europeo.

En la India, las especulaciones en torno al sacrificio sirven para articular una cosmogonía específica y abren el camino a la metafísica y a las técnicas del yoga (véase § 76). Entre los hebreos, los sacrificios cruentos serán continuamente reinterpretados y hasta revalorizados, incluso después de las críticas de los profetas. En cuanto al cristianismo, se constituirá a partir de la inmolación voluntaria de Cristo. El or-

24. J. Rudhardt, «Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice», pág. 14. Por otra parte, Zeus no responde inmediatamente a Deucalión, sino que envía a Hermes para averiguar lo que desea; Apolodoro, *Bibl.*, I, 7,2.

25. El análogo mas aproximado es la *zebah* de los hebreos (véase § 56).

fismo y el pitagorismo, al insistir en las virtudes del régimen vegetariano, reconocían implícitamente el «pecado» cometido por los hombres al aceptar el reparto de Meconé (véase el segundo volumen). Sin embargo, el castigo de Prometeo no desempeñó sino un cometido secundario en las reflexiones sobre la «justicia» de Zeus. Precisamente este tema de la «justicia» divina, junto con su corolario, el «destino» humano, apasionaba al pensamiento griego ya desde Homero.

87. El hombre y el destino. Significado del «gozo de vivir»

Juzgada desde la perspectiva judeocristiana, la religión griega parece haberse formado bajo el signo del pesimismo: la existencia humana aparece, por definición, como algo efímero y sobrecargado de miserias. Homero compara a los hombres con «las hojas que el viento abate en tierra» (*Ilíada*, VI, 146 y sigs.). Mimnermo de Colofón, poeta del siglo VII, recoge esta comparación en su larga enumeración de males: pobreza, enfermedades, duelos, vejez, etc. «No hay un solo hombre al que Zeus no envíe los males por millares.» Para su contemporáneo Semónides, los hombres son «criaturas de un día», que viven como las bestias, «sin saber por qué camino llevará el dios a cada uno de nosotros hasta su destino».[26] Una madre pedía a Apolo que recompensara su piedad otorgando a sus dos hijos el mayor regalo que el dios fuera capaz de hacerles; el dios otorgó lo que se le pedía y los dos niños fallecieron al instante sin sufrimiento alguno (Herodoto, I, 31,1 y sigs.). Teognis, Píndaro, Sófocles proclaman que la mayor suerte que podría caber a los humanos sería no haber nacido o, una vez nacidos, morir cuanto antes.[27]

Pero tampoco la muerte resuelve nada, puesto que no significa la extinción total y definitiva. Para los contemporáneos de Homero, la

26. Los poetas jonios parecen aterrorizados por la miseria, las enfermedades y la vejez. Sus únicos consuelos posibles son la guerra y la gloria o los goces que proporciona la riqueza.

27. Teognis, 425-428; Píndaro, frag. 157; Sofocles, *Edipo en Coloma*, 1219 y sigs.

muerte significaba una existencia ulterior disminuida y humillante en las tinieblas infraterrestres del Hades, poblado de sombras pálidas desposeídas de fuerza y memoria (Aquiles, cuyo fantasma logra evocar Ulises, afirma que preferiría ser en la tierra esclavo de un hombre sin grandes recursos «en vez de reinar sobre todos los muertos»).[28] Por otra parte, el bien que se hubiera hecho en la tierra quedaba sin recompensa y el mal no sufría ningún castigo. Los únicos que sufrían torturas por toda la eternidad eran Ixión, Tántalo, Sísifo, por haber ofendido a Zeus en persona. Y si Menelao no descendió al Hades, sino que fue trasladado al Elíseo, fue porque, al casarse con Elena, se había convertido en yerno de Zeus. Según la tradición transmitida por Hesíodo (véase § 85), otros héroes gozaron del mismo destino. Pero se trataba de unos pocos privilegiados.

Esta concepción pesimista se impuso fatalmente cuando el hombre griego tomó conciencia de la precariedad de la condición humana. Por una parte, el hombre no es *strictu sensu* «criatura» de una divinidad (idea compartida por cierto número de religiones arcaicas y por los tres monoteísmos); en consecuencia, no se atreve a esperar que sus oraciones consigan establecer una cierta «intimidad» con los dioses. Por otra parte, sabe que su vida está ya decidida por el destino, la *moira* o la *aisa*, la «suerte» o «porción» que le ha sido asignada, es decir, el tiempo que se le concede hasta la muerte.[29] En consecuencia, la muerte ya queda decidida en el momento de nacer, y la duración de la vida estaba simbolizada por el hilo que hilaba la divinidad.[30] Pero hay algunas expresiones como «*moira* de los

28. *Odisea*, II, 489-491. Palabras que se han hecho célebres, pero que provocarán la crítica despiadada de Sócrates; véase Platón, *República*, III, 386 a-387 d-388 b.

29. La significación de los términos *moira* y *aisa* ha variado después de Homero. Estas potencias casi demoníacas, que impulsaban a los hombres a la locura, fueron más tarde personificadas y convertidas en tres diosas. Las tres Moiras aparecen por vez primera en Hesíodo (*Teog.*, 900 y sigs.) como hijas de Zeus y Temis.

30. Al principio «hilaban» los «dioses» (*Od.*, 20, 196, etc.), el *daimon* (*Od.*, 16, 64), la *moira* (*Il.*, 24, 209) o *aisa* (*Il.*, 20, 128). Pero finalmente, al igual que en otras tradiciones indoeuropeas (y también orientales), «hilar» los destinos fue una

dioses» (*Odisea*, III, 261) o «*aisa* de Zeus» (*Ilíada*, XVII, 322; *Odisea*, IX, 52) que dan a entender que es el mismo Zeus el que determina las suertes. En principio, el dios podía modificar el destino, como se dispuso a hacerlo en el caso de su hijo Sarpedón (*Ilíada*, XVI, 433 y sigs.) en el momento en que la vida de éste acababa de llegar a su término. Pero Hera le hizo ver que semejante gesto tendría como consecuencia la anulación de las leyes del universo —es decir, de la justicia (*dikē*)— y Zeus le dio la razón.

Este ejemplo demuestra que el mismo Zeus reconoce la supremacía de la justicia; por otra parte, *dikē* no es más que la manifestación concreta, en la sociedad humana, del orden universal o, dicho de otro modo, de la ley divina (*themis*). Hesíodo afirma que Zeus ha otorgado a los hombres la «justicia» para que no se comporten igual que fieras salvajes. El primer deber de los hombres es ser justos y rendir el debido honor (*timē*) a los dioses, sobre todo ofreciéndoles sacrificios. Ciertamente, la significación del término *dikē* evolucionó en el curso de los siglos que separan a Homero de Eurípides. El segundo no dudó en escribir: «Si los dioses hacen alguna fealdad (o bajeza), es que no son dioses» (frag. 292 del *Belerofonte*). Ya antes que Eurípides, Esquilo afirmaba que Zeus no castiga a los inocentes (*Agamenón*, 750 y sigs.). Pero ya en la *Ilíada* se puede reconocer a Zeus como protector de la *dikē*, puesto que garantiza los juramentos y protege a los extranjeros, a los huéspedes y a los suplicantes.[31]

En resumen, los dioses no hieren a los hombres sin motivo ni en tanto éstos se mantengan dentro de los límites que convienen a su condición existencial. Pero es difícil no transgredir las limitaciones

tarea atribuida a unas «hilanderas» (*klothes*) o a las Moiras; véanse *Volospā*, estrofa 20; M. Eliade, *Tratado*, § 58. «Hilar» la suerte de alguien equivale a «atarlo», es decir, a inmovilizarlo en una situación imposible de superar.

31. H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, pág. 6 (contra la interpretación de Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pág. 52, n. 18). Zeus es, por otra parte, el modelo de soberano: como responsable del bienestar de sus súbditos, el *basileus* ha de proteger los derechos y las costumbres tradicionales (*themistes*), es decir, que está obligado a respetar una determinada *dikē*.

impuestas, puesto que el ideal del hombre es la «excelencia» (*aretē*), y un exceso en la búsqueda de esa excelencia puede degenerar en orgullo desmesurado e insolencia (*hybris*). Es lo que le ocurrió a Ayax, cuando se envanecía de haberse librado de la muerte a pesar de los dioses y fue abatido por Poseidón (*Odisea*, IV, 499-511). La *hybris* suscita una locura pasajera (*atē*) que ciega a su víctima y la lleva al desastre.[32] Esto equivale a decir que la *hybris* y su consecuencia, la *atē*, son los medios por los que se realiza en ciertos casos (héroes, reyes, aventureros, etc.) la *moira*, la porción de vida otorgada al nacer a estos mortales demasiado ambiciosos o simplemente extraviados por el ideal de la «excelencia».

En resumidas cuentas, el hombre no dispone de otra cosa que de sus personales limitaciones, las que le vienen de su propia condición humana y en particular de su *moira*. La sabiduría comienza con la conciencia de la finitud y la precariedad de toda vida humana. Se trata, por consiguiente, de sacar provecho de todo cuanto pueda ofrecer el *presente*: juventud, salud, goces materiales y ocasiones de demostrar la propia valía. Ésta es la lección de Homero: vivir en plenitud y al mismo tiempo con dignidad *en el presente*. Ciertamente, este «ideal» nacido de la desesperanza será modificado con el tiempo. Más adelante (segundo volumen) examinaremos algunas de estas modificaciones. Pero la conciencia de las limitaciones impuestas y de la fragilidad de la existencia nunca se borraría del todo. Lejos de inhibir las fuerzas creadoras del genio religioso griego, esta visión trágica condujo a una revalorización paradójica de la condición humana. Puesto que los dioses le han obligado a no traspasar sus propios límites, el hombre ha terminado por realizar la *perfección* y, en consecuencia, la *sacralidad de la condición humana*. Dicho de otro modo: el hombre ha redescubierto y llevado a su culminación el «gozo de vivir», el valor sacramental de la experiencia erótica y de la belleza del cuerpo humano, la función religiosa de toda alegría

32. Cuando Herodoto (I, 32) hace decir a Solón: «Ya sé que la divinidad está sujeta a la envidia y la inestabilidad», lo que hace es ante todo criticar la estupidez de los que olvidan su condición humana, dejándose dominar por la *hybris*.

organizada colectivamente (procesiones, juegos, danzas, cánticos, competiciones deportivas, espectáculos, banquetes, etc.). El sentido religioso de la *perfección del cuerpo humano* —la belleza física, la armonía de los movimientos, la calma, la serenidad— inspiró el canon artístico. El antropomorfismo de los dioses griegos (tal como se manifiesta ya en los mitos, y que más tarde será criticado por los filósofos) recupera su significación religiosa en la estatuaria divina. Paradójicamente, una religión que proclama la distancia irreductible entre el mundo divino y el de los hombres, hace de la perfección del cuerpo humano la representación más adecuada de los dioses.

Pero lo que más interesa subrayar es la valoración religiosa del *presente*. El simple hecho de *existir*, de *vivir en el tiempo*, puede implicar una dimensión religiosa, que no siempre resulta evidente, puesto que la sacralidad queda en cierto modo «disimulada» en lo inmediato, en lo «natural» y cotidiano. El «gozo de vivir» descubierto por los griegos nunca es un regodeo de tipo profano, sino que revela la *bienaventuranza* de existir, de participar —siquiera sea de manera fugitiva— en la espontaneidad de la vida y en la majestuosidad del mundo. Como tantos otros antes y después que ellos, los griegos aprendieron que el mejor medio de escapar del tiempo es explotar las riquezas, insospechables a primera vista, del instante vivo.

La sacralización de la finitud humana y de la «trivialidad» de una existencia «ordinaria» constituye un fenómeno relativamente frecuente en la historia de las religiones. Pero fue especialmente en China y en Japón durante el primer milenio de nuestra era donde la sacralización de los «límites» y las «circunstancias» —sea cual fuere su naturaleza— alcanzó las más altas cimas y llegó a influir profundamente en las respectivas culturas. Al igual que en la Grecia antigua, esta transmutación del «hecho natural» se tradujo igualmente en una estética peculiar.[33]

33 Vease el tercer volumen de la presente obra.

Capítulo XI

Los olímpicos y los héroes

88. El gran dios caido y el herrero divino: Poseidon y Hefesto

Poseidón es un antiguo dios supremo que, por múltiples razones, perdió su original soberanía universal.[1] Por todas partes aparecen huellas de su anterior majestad, empezando por su propio nombre, que Wilamowitz había interpretado correctamente como «esposo de la tierra» (*posis das*). En la *Ilíada*, Zeus es su hermano mayor, pero Hesíodo refleja con seguridad una tradición más antigua cuando presenta a Zeus como el más joven (*Teog.*, 456). En todo caso, Poseidón es el único que se atreve a protestar ante los abusos de poder de Zeus, recordándole que el ámbito de su dominio es tan sólo el cielo.[2] En este detalle podemos ver el recuerdo de la resistencia que opone un dios supremo antiguo a la ascensión de otro dios más joven y más afortunado. Cuando fue repartido el universo, Poseidón recibió la soberanía sobre los mares, y con ello se convirtió en un verdadero dios homérico. Teniendo en cuenta la importancia que el mar tenía para los helenos, Poseidón nunca llegaría

1. En Pilos, durante la epoca aquea, Poseidon ocupaba una posicion religiosa superior a la de Zeus.

2. *Iliada*, XV, 195. En el primer canto (vv. 400 y sigs.) se dice que una vez, junto con otros dioses, Poseidon organizo una conjura para encadenar a su hermano.

a perder su actualidad religiosa. Pero su estructura original quedaría profundamente modificada, y la herencia mítico-religiosa septentrional que aportó a Grecia sería totalmente dispersada o reinterpretada.

En efecto, el pueblo indoeuropeo que adoraba a Poseidón no conoció el mar hasta su llegada a la Grecia meridional. Numerosos rasgos de Poseidón nada tienen que ver con el mar. Es el dios de los caballos (*hippios*) y en numerosos lugares, especialmente en Arcadia, se le adoraba bajo una forma equina. Precisamente en Arcadia encontró Poseidón a Deméter cuando la diosa marchaba errante en busca de Perséfone. Para escapar de él, la diosa se transformó en yegua, pero Poseidón adoptó la forma de un caballo y de este modo pudo poseerla. De su unión nacieron una hija y el corcel Arión (Antímaco, en Pausanias, VIII, 25,9). Poseidón se parece a Zeus por el gran número de sus aventuras amorosas, lo que revela su estructura original de «esposo de la tierra» y «turbador del suelo». Según Hesíodo, tomó por esposa a Medusa, que también era una antigua diosa de la tierra. Otra tradición narra que Anteo nació de su unión con Gea.

Sus relaciones con el caballo indican la importancia que tenía este animal para los invasores indoeuropeos. Poseidón aparece como el creador, padre o dispensador de los caballos. Pero resulta también que el caballo está relacionado con el mundo infernal, lo que pone de nuevo en evidencia el carácter de «dueño de la tierra» que posee este dios. Su potencia original queda también indicada por las formas gigantescas o monstruosas de sus hijos: Orión, Polifemo, Tritón, Anteo, las Arpías, etc. En su condición de *posis das*, espíritu masculino de la fertilidad que habita en la tierra, tal como lo entendía Wilamowitz, el dios traído por los indoeuropeos podría ser comparado con los dioses supremos y fecundadores, «señores de la tierra», de las religiones mediterráneas y orientales.[3] Al convertirse en un dios exclusivamente marítimo, Poseidón no pudo conservar de sus atributos originales sino los relacionados con el mar: el poder caprichoso y el señorío sobre el destino de los navegantes.

3. Vease Leonard Palmer, *Mycenaean and Minoans*, págs. 127 y sigs.

Hefesto es una figura singular en la religión y en la mitología griegas. Su nacimiento mismo fue muy extraño, pues, según Hesíodo, Hera lo engendró «sin unión amorosa, por cólera y para irritar a su esposo».[4] Por otra parte, Hefesto se distingue del resto de los olímpicos por su fealdad y su aspecto contrahecho. Es cojo de ambos pies, corcovado y patizambo, hasta el punto de que no puede caminar sin un apoyo. Estas deformaciones son consecuencia de haber caído sobre la isla de Lemnos, a la que Zeus lo arrojó desde lo alto del Olimpo por haber tomado partido a favor de su madre, Hera (*Ilíada*, I, 590 y sigs.). Según otra versión, habría sido Hera la que lo arrojó al mar, avergonzada de su deformidad (*Ilíada*, XVIII, 394 y sigs.). Dos nereidas, Tetis y Eurynomé, lo escondieron en una gruta profunda en medio del océano. Allí fue donde Hefesto aprendió durante nueve años el oficio de herrero y artífice.

Se ha señalado la analogía entre los temas del «niño perseguido» y del «recién nacido maléfico». En los dos casos, el niño sale victorioso de la prueba. Se trata ciertamente de una prueba iniciática[5] comparable a la precipitación de Dioniso o Teseo en las aguas.[6] Pero la mutilación de Hefesto se explicaría mejor por la iniciación de tipo mágico o chamánico. Marie Delcourt (*op. cit.* en n. 5, págs. 110 y sigs.) ha comparado los tendones cortados o los pies torcidos de Hefesto con las torturas iniciáticas del futuro chamán.[7] Al igual que otros dioses-magos, Hefesto hubo de pagar por su ciencia de herrero y de artista el precio de su mutilación física.

Sus obras son a la vez prodigios de arte y de magia. Además de los broches, brazaletes y rosetas (*Ilíada*, XVIII, 400-401), fabrica el fa-

4. *Teogonía*, 927; véase Apolodoro, *Bibl.*, I, 3,5-6. Pero en la *Ilíada* (I, 578) Hefesto afirma la paternidad de Zeus.

5. Véase Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, págs. 42 y sigs.

6. En efecto, lanzándose al mar Teseo obtiene el anillo y la corona mágica, obra de Hefesto, que le permitiran penetrar en el laberinto y salir de él; véase M. Delcourt, pág. 119.

7. Otro elemento específico de las tradiciones chamánicas y de los herreros-magos: Hefesto aprende su arte en la caverna de Eurinomé (la muerte) o en la fragua subterránea de Celadión.

moso escudo de Aquiles (ibíd., 369 y sigs.), los perros de oro y de plata que flanquean la puerta del palacio de Alcinoo (*Odisea*, VII, 92), las moradas resplandecientes de los dioses, los autómatas (entre ellos son los más célebres los trípodes de oro que se mueven solos y las dos «sirvientes de oro» (*Ilíada*, XVIII, 417 y sigs.) semejantes a dos muchachas que le ayudan a caminar. A petición de Zeus modela con barro a Pandora y la anima. Pero Hefesto es sobre todo un consumado maestro de las ataduras. Mediante sus obras —tronos, cadenas, redes— encadena a dioses y diosas, lo mismo que hizo con el titán Prometeo. Regaló a Hera un trono de oro cuyos lazos invisibles, una vez que la diosa se sentó, la retuvieron atada. Ningún dios era capaz de soltarla, por lo que enviaron a Dioniso, que logró embriagar a Hefesto, lo llevó consigo al Olimpo y de este modo se pudo liberar finalmente a la diosa (Pausanias, I, 20,2). Su hazaña más célebre fue también la más burlesca. Hefesto encadenó a su esposa Afrodita y a Ares con una red invisible e invitó luego a los olímpicos a que contemplaran su unión culpable (*Odisea*, VIII, 266 y sigs.). Los dioses rompieron a reír, pero al mismo tiempo se sintieron asustados ante aquella obra cuyo autor demostraba ser, más que un experto artista, un peligroso mago.

Como dios mago, Hefesto es a la vez un dios capaz de atar y desatar, un dios, por consiguiente, partero (fue él quien extrajo a Atenea de la cabeza de Zeus). La mitología de Hefesto pone de relieve mejor que ningún otro argumento mítico la equivalencia de la magia y de la perfección técnica. Ciertos dioses soberanos (Varuna, Zeus) son también señores de las ataduras. Pero el poder de atar y desatar es compartido por otras figuras divinas o demoníacas (por ejemplo, en la India, por Vritra, Yama, Nirrti). Los nudos, las redes, las cuerdas, las lazadas se sitúan entre las expresiones imaginativas de la fuerza mágico-religiosa indispensable para poder mandar, gobernar, castigar, paralizar, herir de muerte. Son, en una palabra, expresiones «sutiles», paradójicamente delicadas, de un poder terrible, desmesurado, sobrenatural.[8] La mitología de Hefesto asocia la fuen-

8. Véase nuestro estudio «Le "dieu lieur" et le symbolisme des nœuds», en *Images et symboles*, págs. 120-163.

te de una fuerza mágica semejante a los «secretos del oficio» a los metalúrgicos, los herreros y los orfebres; en una palabra: a la perfección técnica y artesana. Pero todas las técnicas tienen su origen y su apoyo en el «dominio del fuego», prestigio compartido por los chamanes y los magos antes de convertirse en el «secreto» de los alfareros, los metalúrgicos y los herreros.

Ignoramos los «orígenes» de Hefesto. No ha sido posible explicar esta figura divina ni por la herencia prehelénica ni por las tradiciones indoeuropeas. Es evidente su estructura arcaica. Más que un dios del fuego, debió de ser una divinidad tutelar de los trabajos que implicaban el «dominio del fuego»; dicho de otro modo: una forma específica y más bien rara de magia.

89. Apolo: las contradicciones reconciliadas

Podrá parecer paradójico el hecho de que el dios considerado como la más perfecta encarnación del genio helénico no tenga una etimología griega. Paradójico también que sus más famosas hazañas míticas no sean exponente de las virtudes que se ha terminado por llamar «apolíneas»: la serenidad, el respeto hacia la ley y el orden, la divina armonía. El dios se deja arrebatar muchas veces por el deseo de venganza, por los celos y hasta por el rencor. Pero estas debilidades perderan enseguida su carácter antropomórfico y terminarán por revelar una de las múltiples dimensiones de la divinidad tal como los griegos la entendían.

El dios que más radicalmente ilustra, después de Zeus, la distancia que separa a los hombres de los dioses conoció la misma suerte que puede caber al más desdichado entre los mortales: se le negaba el derecho a nacer. Embarazada de Zeus, Letona, de la raza de los Titanes, buscaba en vano un lugar para dar a luz. Ningún país se atrevía a recibirla por temor a Hera, que además había incitado a Pitón, el dragón de Delfos, a seguir de cerca las huellas de Letona. Finalmente, la isla de Delos aceptó a Letona, que allí dio a luz dos gemelos, Artemis y Apolo. Una de las primeras hazañas del

dios recién nacido consistió en castigar a Pitón. Pero, según otra versión más antigua, Apolo se dirigió hacia Delfos, su futura morada. El camino estaba cerrado por un dragón hembra, Pitón, al que dio muerte el dios con sus flechas,[9] hecho que cabe justificar, lo mismo que la ejecución del gigante Ticias, que había tratado de violar a la madre de Apolo. Pero Apolo mató también a flechazos a los siete hijos de Niobe (mientras Artemis se encargaba de abatir a sus siete hijas) porque la orgullosa madre había humillado a Letona gloriándose de su numerosa descendencia. También dio muerte el dios a su amada Coronis, que le había engañado con un mortal,[10] y mató asimismo, aunque por error, a su mejor amigo, Jacinto.

Esta mitología agresiva, que durante muchos siglos sirvió de inspiración a escritores y artistas, tiene su paralelo en la historia de la penetración de Apolo en Grecia, y no es otra cosa que el proceso por el que Apolo va sustituyendo, de manera más o menos brutal, a las divinidades griegas prehelénicas, en el fondo de la misma manera en que la religiosidad griega se fue imponiendo en su conjunto. En el país beocio, el dios fue asociado a Ptoo, como Apolo Ptoo, pero hacia el siglo IV Ptoo pasó a ser el hijo o el nieto de Apolo. En Tebas sustituyó a Ismenio. Pero el ejemplo más famoso fue su instalación en Delfos, después de dar muerte al antiguo señor de aquel lugar, el Pitón. Esta hazaña mítica tuvo considerable importancia, y no sólo para Apolo. La victoria de un dios campeador contra un dragón, símbolo a la vez de la «autoctonía» y de la soberanía primordial de las potencias telúricas, es uno de los mitos más difundidos (véase § 45). Lo peculiar en el caso de Apolo es, por una parte,

9. Véanse *Himno homerico a Apolo*, 300 y sigs.; Apolodoro, *Bibl.*, I, 41 y sigs.

10. Salvó al niño que ella iba a dar a luz, Asklepio. Éste llegó a ser un médico famoso, hasta el punto de que, a petición de Artemis, resucitó a Hipólito. Este milagro fue una transgresión de las leyes establecidas por Zeus, y el rey de los dioses fulminó a Asklepio. Apolo se vengó dando muerte a los Cíclopes que habían forjado el rayo. Culpalbe de un crimen contra su propio clan (los Cíclopes eran Titanes, como Leto), Apolo sufrió destierro durante un año entre los mortales; trabajó como esclavo para Admeto.

el hecho de que tuvo que expiar aquella muerte, convirtiéndose de este modo en el dios por excelencia de las purificaciones y, por otra, su instalación en Delfos. Fue precisamente bajo su advocación de Apolo Pítico como alcanzó su prestigio panhelénico. Este proceso estaba ya consumado en el siglo VIII.[11]

En cuanto a su «origen», se ha tratado de situarlo en las regiones septentrionales de Eurasia o en Asia Menor. La primera hipótesis se apoya en las relaciones del dios con los hiperbóreos, considerados por los griegos como los habitantes de un país situado «más allá del Bóreas», es decir, el viento norte. Según el mito délfico,[12] Zeus determinó que Apolo residiera en Delfos y trajera las leyes a los helenos, pero el joven dios se marchó volando sobre un carro tirado por cisnes hasta el país de los hiperbóreos, donde permaneció un año entero. Sin embargo, como los habitantes de Delfos no dejaran de invocarle con cánticos y danzas, el dios regresó. Desde entonces, pasaba los tres meses de invierno entre los hiperbóreos y regresaba con la primavera. Durante su ausencia Dioniso reinaba en Delfos como señor del oráculo.

Según Píndaro, «nadie puede descubrir ni por tierra ni por mar el camino maravilloso que lleva hacia los juegos de los hiperbóreos» (*Pít.*, X, 29 y sigs.). Dicho de otro modo: este país y sus habitantes pertenecen a la geografía mítica. Se trata de una raza sagrada libre de enfermedades y vejez. También Píndaro afirma (frag., 272, Bowra) que los hiperbóreos pueden vivir mil años; no conocen ni el trabajo ni la guerra y pasan el tiempo entretenidos en danzar y tocar la lira y la flauta. Baquílides (III, 58) narra que, para recompensar «su piedad», Apolo llevó a Creso y a sus hijos a vivir entre los hiperbóreos. Se trata, por consiguiente, de un lugar paradisíaco comparable a las Islas de los Bienaventurados, a las que marchan las almas de los héroes.

11. Véanse Wilamowitz, *Glaube d. Hellenen* II, pág. 34; M. Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, págs. 215 y sigs.

12. La más antigua referencia se halla en un poema de Alceo (aproximadamente, 600 a.C.), resumido por un retor tardío, Hiberio (del siglo IV d.C.).

Herodoto (IV, 32-35) recoge las noticias dadas por los habitantes de Delos acerca de las ofrendas que Apolo recibía de los hiperbóreos: ciertos objetos envueltos en paja de trigo eran enviados a las gentes del país vecino, que, a su vez, las transportaban al más cercano, y de este modo llegaban finalmente a Delos. Sería vano indagar la posible existencia de un recuerdo histórico en esta tradición que, entre otras cosas, localizaba en el país de los hiperbóreos el olivo, árbol mediterráneo por excelencia.

A pesar de ello, las regiones septentrionales, desde Tracia hasta el país de los escitas y los isedones, ocupaban un lugar importante en las tradiciones relacionadas con Apolo. Algunos de sus discípulos legendarios (Abaris, Aristeas) eran «hiperbóreos», mientras que Orfeo fue relacionado siempre con Tracia. Pero se trata de un Septentrión que, a pesar de que sería gradualmente explorado y conocido, conservaría siempre un aura mítica. Fue aquel Septentrión imaginario un país que alimentó e incitó la creatividad mitológica.

A favor del origen asiático de Apolo se suele alegar el hecho de que sus más grandes lugares de culto se encuentran en Asia: Patara en Licia, Didima en Caria, Claros en Jonia, etc. Como tantos otros dioses olímpicos, parece que Apolo llegó tardíamente a los lugares santos de la Grecia continental. Por otra parte, una inscripción hitita descubierta cerca de una aldea anatólica contiene el nombre *Apulunas*, «dios de las puertas», y, según observa Nilsson, el Apolo de la Grecia clásica tenía también este oficio.[13]

Pero la «génesis» de un dios es interesante únicamente en la medida en que nos ayuda a captar mejor el genio religioso de sus fieles. Al igual que el mismo pueblo griego, sus dioses son el resultado de una síntesis grandiosa. Gracias a un largo proceso de confrontación, simbiosis, convergencia y síntesis, las formas divinas griegas llegaron a manifestar todas sus virtualidades.

13. Véanse M. Nilsson, *Greek Folk Religion*, pág. 79; Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pág. 86, n. 1.

90. ORÁCULOS Y PURIFICACION

Apenas nacido, gritó Apolo: «Que me den mi lira y mi arco curvo, voy a anunciar a los hombres la inflexible voluntad de Zeus» (*Himno homérico*, 132). En *Las Euménides* de Esquilo, el dios asegura ante las Furias que «jamás ha comunicado oráculo alguno sobre hombre, mujer o ciudad si no fue por orden de Zeus» (vv. 616-619). Esta veneración por el «padre de los olímpicos» explica las relaciones de Apolo con las ideas del orden y la ley. Durante la época clásica, Apolo representa ante todo el aspecto legal de la religión. Platón lo llama «exegeta nacional» (*patrios exegetas*; *Rep.*, IV, 427 b). Comunica sus consejos a través de los oráculos de Delfos y, en Atenas y Esparta, mediante los *exegetai*, encargados de transmitir y explicar las decisiones del dios acerca de las liturgias de los templos y en especial las purificaciones necesarias cuando se ha cometido un homicidio. Si Apolo se convirtió en el dios que aleja el mal (*apotropaios*) y purificador por excelencia (*katharsios*), fue porque él mismo hubo de purificarse después de haber dado muerte a Pitón. Todo crimen de homicidio producía una mancha maléfica dotada de virtualidad casi física, el *miasma*, azote temible que amenazaba a las colectividades enteras. Apolo contribuyó a humanizar las costumbres arcaicas en relación con el homicidio.[14] Gracias a Apolo pudo hacerse perdonar Orestes el crimen de matricidio (véase Esquilo, *Las Euménides*).

Delfos, como santuario de los oráculos, tenía una prehistoria anterior a la llegada de Apolo. Independientemente de su etimología, los griegos lo relacionaban con el término *delphys*, «matriz».[15] La cavidad misteriosa era una sima, un *stomios*, término que sirve tam-

14. La costumbre exigía que el autor de un asesinato, aun involuntario, fuera abatido por la familia; ésta era la única medida que cabía aplicar para aplacar el alma de la víctima y borrar la mancha (*miasma*) producida por el crimen. El Código de Dracón sustituyo la venganza por la autoridad del Estado: el tribunal de la ciudad juzgaba al culpable y luego lo entregaba a la familia de la víctima.

15. La serpiente femenina Delphynē, nacida de la tierra, cede el lugar a la serpiente masculina, Pitón.

bién para designar la vagina. También el *omphalos* de Delfos está atestiguado en época prehelénica. Era símbolo del ombligo y estaba cargado de un significado genital,[16] pero era sobre todo un «centro del mundo». Según la leyenda, dos águilas soltadas por Zeus en los extremos del mundo terminaron por encontrarse sobre el *omphalos*. Este venerable lugar oracular, en el que desde tiempos remotos se manifestaba la sacralidad y la potencia de la Tierra Madre, recibió una nueva orientación religiosa bajo el reinado de Apolo.

El oráculo era comunicado por la Pitia y por el profeta que asistía a la consulta. Al principio estas consultas se celebraban una vez al año (en el aniversario del dios), luego una vez al mes y finalmente en numerosas ocasiones, con excepción de los meses de invierno, durante los cuales Apolo estaba ausente. La operación implicaba el previo sacrificio de una cabra. Los consultantes hacían sus preguntas generalmente en forma alternativa: ¿qué era preferible: tal cosa o tal otra? La Pitia daba la respuesta sacando al azar habas blancas o negras.[17]

En los casos más graves, la Pitia, inspirada por Apolo, profetizaba en la cripta del templo. Se ha hablado del «delirio pítico», pero nada indica que se produjeran trances histéricos o «posesiones» del tipo dionisíaco. Platón comparaba el «delirio» (*maneisa*) de la Pitia con la inspiración poética debida a las Musas y el transporte amoroso de Afrodita. Según Plutarco, «el dios se contenta con poner en la Pitia las visiones y la luz que ilumina el futuro; en esto consiste el entusiasmo».[18] En las representaciones figurativas, la Pitia aparece serena, tranquila, concentrada, como una imagen del dios que la inspira.

¿De qué medios se servía la Pitia para conseguir este «estado segundo»? Para nosotros es un misterio. La Pitia, elegida entre las

16. Lo discute Delcourt, *op. cit.*, págs. 145 y sigs.

17. La quiromancia antigua, tan simple en apariencia, tenía un modelo ilustre: Zeus elegía entre los destinos colocados sobre sus rodillas y los atribuía a cada cual según su deseo.

18. Plutarco, *Pitia*, VII, 397 c; véase Oráculos, XL, 432 D; Delcourt, pág. 227.

mujeres de Delfos, profetizaba en fechas fijas. Las hojas de laurel que masticaba, las fumigaciones con la misma planta, el agua de la fuente Casotis que bebía, carecen de toda propiedad embriagante y no bastan para explicar el estado de trance. Según la tradición, el trípode oracular estaba situado encima de una hendidura (*chasma*) de la roca por la que se producían emanaciones dotadas de virtudes sobrenaturales. Las excavaciones, sin embargo, no han revelado ni hendiduras en la roca ni el antro al que descendía la Pitia (pero cabe admitir que hayan desaparecido como consecuencia de movimientos sísmicos). De ahí se ha sacado la conclusión, un tanto precipitada, de que todo este conjunto (*chasma* y emanaciones, descenso de la Pitia a un corredor subterráneo, el *adyton*) sería una imagen mítica muy reciente.[19] Lo cierto es, sin embargo, que existía el *adyton* y, como ha demostrado Marie Delcourt (págs. 227 y sigs.), la antigüedad y la estructura telúrica de Delfos implicaban un «descenso» ritual a las regiones infraterrestres. Puesto que no se ha encontrado ninguna «causa natural» a la que atribuir el trance, se ha supuesto que la Pitia se autosugestionaba o era hipnotizada a distancia por el profeta. Lo cierto es que no sabemos nada seguro.

91. De la «visión» al conocimiento

El «éxtasis» apolíneo, aunque provocado muchas veces por la «inspiración» (es decir, por la posesión) divina, no implicaba la comunión que tenía lugar a causa del *enthousiasmos* dionisíaco (véase § 124). Los extáticos, inspirados o poseídos por Apolo, eran conocidos sobre todo por sus poderes catárticos y oraculares. Por el contrario, los iniciados en los misterios dionisíacos, los *bakchoi*, nunca dan pruebas de poseer poderes proféticos. Se ha insistido en el carácter «chamánico» de ciertos personajes semimíticos famosos como adoradores por excelencia de Apolo. El hiperbóreo Abaris, sacerdo-

19. Los primeros testimonios relativos a la hendidura datan del siglo I a.C.

te de Apolo, estaba dotado de poderes oraculares y mágicos (por ejemplo, la bilocación). Herodoto (IV, 36) escribe que «paseó por toda la tierra su famosa flecha sin tomar alimento alguno», pero a partir de Heráclito (frag., 51 c) se afirmaba que Abaris volaba sobre una flecha. Pero resulta que la flecha, que desempeña un cierto cometido en la mitología y la religión de los escitas, está también presente en las ceremonias chamánicas siberianas[20] y es además el arma por excelencia de Apolo. Leyendas semejantes, en las que se hablaba de trances extáticos susceptibles de ser confundidos con la muerte, bilocación, metamorfosis, descensos a los infiernos, etc., circulaban en relación con otros personajes fabulosos: Aristeas de Proconeso, Hermótimo de Clazomene, Epiménides de Creta, Pitágoras. En cuanto a Orfeo, el ilustre «profeta» de Apolo, su mitología abunda en hazañas chamánicas (véase el segundo volumen).

Tal como lo conocían los griegos a partir de Homero, Apolo era ciertamente algo más que un dios tutelar de los extáticos. Sin embargo, es posible señalar una cierta continuidad muy significativa entre las dos orientaciones, «chamánica» y apolínea. Los chamanes se suponen conocedores de lo que está oculto y del futuro; las visiones, don por excelencia de Apolo, otorgaban a los fieles del dios los mismos poderes. Igual que en ciertas tradiciones chamánicas siberianas, las «visiones» otorgadas por Apolo incitan a pensar e inclinan a la meditación, y en última instancia impulsan al individuo por el camino de la «sabiduría». Walter Otto señalaba que la obtención de los conocimientos ocultos «va siempre asociada a una exaltación del espíritu».[21] Ello es cierto sobre todo en el caso del éxtasis chamánico, lo que explica al mismo tiempo la importancia capital de la música y de la poesía en las dos tradiciones. Los chamanes preparan sus trances cantando y tocando el tambor; la más antigua poesía épica centroasiática y polinesia tiene como modelo las aventuras de los chamanes en sus viajes extáticos. El principal atributo de Apolo es la

20. Veanse referencias en nuestro *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, pag. 44, nn. 42-43.

21. W. Otto, *The Homeric Gods*, pag. 72.

lira; al tocarla encanta a los dioses, las fieras y hasta las piedras (Eurípides, *Alcestes*, 579 y sigs.; Apolonio de Rodas, I, 740).

El arco, segundo atributo de Apolo, forma también parte del instrumental chamánico, pero su uso ritual desborda los límites del chamanismo, y su simbolismo está universalmente difundido. Apolo es «el que lanza sus dardos desde lejos», pero este mismo epíteto se aplica también a Rama, a Buda y a otros héroes y personajes fabulosos. El genio griego, sin embargo, revalorizó brillantemente este tema arcaico, del mismo modo que acertó a transfigurar las técnicas y la simbólica chamánicas. Merced a Apolo, el simbolismo del arco revela otras situaciones espirituales: el dominio de la distancia y, en consecuencia, el «despego» de lo «inmediato», de la viscosidad de lo concreto, la calma y la serenidad que implica todo esfuerzo de concentración intelectual. En resumen, Apolo representa una nueva teofanía, la expresión de un conocimiento religioso del mundo y de la existencia humana específicamente griega e irrepetible.

Heráclito afirmaba que la «armonía es el resultado de una tensión entre contrarios, como la del arco y la lira» (frag. 51). En Apolo son asumidos e integrados los contrarios en una configuración nueva más amplia y más compleja. Su reconciliación con Dioniso forma parte del mismo proceso de integración que lo había promovido al rango de dios tutelar de las purificaciones después de la muerte de Pitón. Apolo revela a los humanos el camino que lleva de la «visión» adivinatoria al pensamiento. La dimensión demoníaca que implica todo conocimiento de lo oculto queda exorcizada. La lección apolínea por excelencia se expresa en la famosa fórmula de Delfos: «Conócete a ti mismo». La inteligencia, el saber, el conocimiento se consideran los modelos divinos establecidos por los dioses y en primer lugar por Apolo. La serenidad apolínea se convierte, para el hombre griego, en emblema de la perfección espiritual y, por tanto, del espíritu. Pero es significativo que este descubrimiento del espíritu aparezca al cabo de una dilatada serie de conflictos a los que sigue una reconciliación y del dominio de las técnicas extáticas y oraculares.

92. Hermes, el «compañero del hombre»

Hijo de Zeus y de la ninfa Maia, Hermes es el menos olímpico de los dioses. Conserva todavía ciertos atributos específicos de las divinidades prehoméricas: se le representa como un dios itifálico; posee un «bastón mágico», el caduceo, y un gorro que le hace invisible; para inmunizarlo contra los hechizos de Circe, ofrece a Ulises la hierba mágica, *moly* (*Odisea*, X, 302-306). Pero el rasgo más notable de Hermes es que le gusta mezclarse con los hombres. Como dice el mismo Zeus, «su tarea querida es hacerse compañero del hombre» (*Ilíada*, XXIV, 334 y sigs.). Pero en sus relaciones con los humanos, Hermes se comporta a la vez como un dios, un «artero» (*tricksier*) y un consumado artífice. Es el dador por excelencia de todo bien (*Odisea*, VIII, 335): quien ha tenido suerte en algún asunto dice que ha sido un don de Hermes. Pero es al mismo tiempo la encarnación misma del engaño y la bribonería. Apenas nacido, ya roba los ganados de su hermano Apolo, y por ello se convierte en compañero y protector de los ladrones. Eurípides lo llama «señor de los que hacen sus negocios durante la noche» (*Rhesus*, 216 y sig.).

Pero si Hermes protege los latrocinios y las aventuras galantes nocturnas, también es el dios tutelar de los ganados y de los viajeros que se retrasan en los caminos. «No hay ningún otro dios que muestre tanta solicitud por los ganados y su incremento», escribe Pausanias (II, 3,4). Es el dios de los caminos; su nombre le viene precisamente de los montones de piedras (*hermaion*) que aparecen el borde de los caminos y que se formaban porque todo viajero que pasaba arrojaba en ellos una nueva piedra.[22] Es probable que en sus orígenes Hermes fuera una divinidad protectora de los pastores nómadas, incluso un «señor de los animales». Pero los griegos reinterpretaron en un sentido más profundo los atributos y los poderes arcaicos de Hermes, el dios que protege los caminos porque es capaz de caminar velozmente (tiene «sandalias de oro») y porque no se extravía de

22. Esta costumbre está actualmente atestiguada en numerosos pueblos, y siempre en relación con los viajes.

noche, ya que conoce perfectamente el camino. Por eso es a la vez guía y protector de los ganados y patrón de los ladrones. Ésta es también la razón de que se convirtiera en mensajero de los dioses.

Es probable que estos mismos atributos contribuyeran a hacer de Hermes un dios psicopompo, que guía a los muertos en el más allá porque conoce el camino y sabe orientarse en las tinieblas. Pero no es un dios de los muertos, si bien los moribundos dicen que han sido arrebatados por Hermes. Es un dios al que está permitido pasearse impunemente por los tres niveles cósmicos. Si acompaña a las almas en su recorrido por los infiernos, también las trae de regreso a la tierra, como ocurre con Perséfone, con Eurídice o, según Esquilo (*Los Persas*, 629), con el alma del Gran Rey. Las relaciones de Hermes con las almas de los muertos se explican igualmente por sus facultades «espirituales». En efecto, su astucia y su inteligencia práctica, su inventiva (fue el descubridor del fuego), su poder de hacerse invisible y de viajar a todas partes en un abrir y cerrar de ojos, anuncian ya los poderes de la sabiduría y sobre todo del dominio de las ciencias ocultas, que más tarde, en época helenística, pasarán a ser cualidades específicas de Hermes. El dios que se orienta en las tinieblas, que guía las almas de los muertos y circula con la velocidad del relámpago, visible o invisible, refleja en última instancia una modalidad del espíritu: no sólo la inteligencia y la astucia, sino también la gnosis y la magia.

Después de haber analizado brillantemente los poderes de Hermes, W. Otto reconocía que «su mundo no es un mundo heroico», y concluía que «si su mundo no es noble ... dista mucho de ser repugnante o vulgar».[23] Son unas palabras exactas, pero insuficientes, pues la figura de Hermes se caracteriza, ya en la época clásica, por sus relaciones con el mundo de los hombres, un mundo «abierto» por definición, constantemente en proceso de creación, es decir, de mejora y superación. Sus atributos primordiales —astucia e inventiva, dominio de las tinieblas, interés por las actividades de los hombres, actividad psicopómpica— serán continuamente reinterpretados y

23. Otto, *The Homeric Gods*, págs. 122 y sigs.

terminarán por convertir a Hermes en una figura cada vez más compleja, a la vez héroe civilizador, patrono de la ciencia e imagen ejemplar de los conocimientos ocultos.

Hermes es uno de los pocos dioses olímpicos que no perderán sus cualidades religiosas después de la crisis de la religión «clásica» ni desaparecerán con el triunfo del cristianismo. Asimilado a Thot y a Mercurio, conocerá una nueva importancia en la época helenística y, como Hermes Trismegisto, sobrevivirá a través de la alquimia y el hermetismo hasta el siglo XVII. Ya los filósofos griegos verán en Hermes el *logios*, la personificación del pensamiento. Será considerado poseedor de todas las ciencias y en primer lugar de las ciencias secretas, lo que hará de él un «jefe de todos los magos», victorioso contra las potencias de las tinieblas, porque «lo conoce todo y lo puede hacer todo».[24] El episodio de la *Odisea* relacionado con la hierba *moly* será continuamente alegorizado por los griegos y también por los autores cristianos. En esta planta que salva a Ulises de correr la misma suerte que sus compañeros, metamorfoseados por Circe en puercos, se verá el símbolo del espíritu que se opone al instinto o la educación, que purifica el alma. Finalmente, Hermes, identificado por los filósofos con el Logos, será comparado por los Padres con Cristo, a la espera de las innumerables homologías e identificaciones efectuadas por los alquimistas del Renacimiento (véase el tercer volumen).

93. Las diosas. I: Hera y Artemis

La posición privilegiada de Hera debe mucho a Homero, que puso de relieve el hecho de que era esposa de Zeus. Originariamente, Hera fue la diosa de Argos, desde donde se difundió su culto por toda Grecia. Wilamowitz explica su nombre como el femenino de *heros* con el significado de *despoina*, «señora».[25] Es difícil determinar si los aque-

24. Véanse las fuentes citadas por Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, págs. 191-192; véase el segundo volumen.
25. Wilamowitz, *Glaube* I, pág. 237.

os llevaron consigo a la diosa o solamente su nombre. Es probable que se sintieran impresionados por el poder y la majestad de la Señora de Argos y que la promovieran al rango de esposa de su dios más importante.[26] De ahí probablemente que Hera llegara a convertirse en símbolo y deidad tutelar de la institución del matrimonio. Las innumerables infidelidades de Zeus provocaron sus celos y dieron ocasión a unas disensiones que ocuparon ampliamente a los poetas y mitógrafos. Zeus se comporta con Hera de un modo como nunca se hubiera atrevido a hacerlo ningún jefe aqueo con su esposa, maltratándola a golpes y llegando en una ocasión a colgarla con un gran peso atado a los pies, tortura que más tarde se aplicaría a los esclavos.[27]

Según Hesíodo (*Teog.*, 923-924), Hera dio a Zeus tres hijos: Hebe, Ares y Eileithya, y engendró por sí mismo a Hefesto (ibíd., 926). La partenogénesis, la facultad de autofecundación, indica que incluso la más olímpica de las diosas conserva aún un rasgo específicamente mediterráneo y asiánico. Es difícil precisar el significado original de la tradición según la cual Hera recuperaba todos los años su virginidad, bañándose en la fuente Kanathos.[28] ¿Se trata de un símbolo relacionado con la concepción patriarcal del matrimonio (pues, como es sabido, la virginidad era muy apreciada en las sociedades de tipo patriarcal)? En cualquier caso, los griegos hicieron sufrir a la diosa de Argos una transformación radical, aunque todavía es posible señalar algunos de sus rasgos originarios. Como la mayor parte de las diosas egeas y asiánicas, Hera aparece como una diosa de la fecundidad universal, no sólo del matrimonio. Si bien algunos investigadores han

26. Rose, *Handbook*, pág. 52; Guthrie. pág. 72.

27. *Ilíada*, I, 567, 587; XI, 18 y sigs. Véanse Plauto, *Asinaria*, 303-304; Rose, *op. cit.*, pág. 106 y n. 15. En la medida en que es posible leer en esas escenas el recuerdo de unos hechos históricos, se trata con seguridad de una época muy antigua, anterior a la llegada de los aqueos a la península. Lo más significativo es el hecho de que Homero y sus oyentes pudieran entretenerse con el relato de tales brutalidades.

28. Pausanias, II, 36,2, que menciona también los cultos secretos de Hera en Argos, cosa que Rose juzga excepcional, *op. cit.*, pág. 128, n. 11. Véase, sin embargo, Jeanmaire, *Dionysos*, págs. 208 y sigs.

rechazado la hipótesis de una Hera-Tierra Madre, resulta difícil de explicar de otro modo el hecho de que se hable de un *hieros gamos* con Zeus (mítico o reactualizado en el ritual) en cierto número de lugares (Platea, Eubea, Atenas, Samos, etc.). Es la imagen típica de la unión entre un dios fecundante de la tormenta y la Tierra Madre. Por otra parte, Hera recibía culto en Argos como «diosa del yugo» y «la rica en toros» (en la *Ilíada*:, Homero la describe como la diosa «de ojos bovinos»). Finalmente, era considerada madre de unos monstruos terroríficos como la Hidra de Lerna, y es sabido que es uno de los rasgos de las diosas telúricas el engendrar monstruos. En efecto, como ya hemos visto (véase § 83), según Hesíodo, la madre de Tifón fue Gea (la tierra). Pero todos estos rasgos y atributos ctónicos se fueron olvidando progresivamente, y a partir de Homero, la imagen de Hera queda configurada definitivamente como habría de ser ya para siempre: la diosa por excelencia del matrimonio.

El nombre de Artemis, atestiguado bajo la forma Artimis en una inscripción de Lidia, indica su origen oriental. Es evidente el carácter arcaico de esta diosa, que es ante todo la Señora de las fieras por excelencia (*potnia thērōn* es llamada en la *Ilíada*, XXI, 470 y sigs.), lo que indica que es a la vez una divinidad apasionada por la caza y protectora de las fieras. Homero la llama también Agrotera, «la de las fieras», y Eschyle (frag. 342), «la Señora de las montañas salvajes». Gusta sobre todo de la caza nocturna; el león y el oso son sus animales favoritos y emblemáticos, y ello nos recuerda prototipos asiánicos. Homero narra cómo Artemis enseñó a Escamandrio el arte de cobrar toda clase de piezas (*Ilíada*, V, 519), pero la diosa se indigna al ver cómo dos águilas desgarran y devoran a una liebre con sus crías (Esquilo, *Agamenón*, 133 y sigs.).

Artemis es la diosa virgen por excelencia, lo que originariamente podía entenderse en el sentido de que estaba libre del yugo matrimonial. Pero los griegos vieron en su virginidad perpetua una especie de indiferencia con respecto al amor. El *Himno homérico a Afrodita* (I, 17) reconoce la impotencia de la diosa. En la tragedia de Eurípides, *Hipólito* (1301), la misma Artemis declara abiertamente su odio hacia Afrodita.

Sin embargo, al mismo tiempo incorpora numerosos rasgos propios de una diosa madre. En Arcadia, su más antiguo lugar de culto, estaba asociada a Deméter y Perséfone. Herodoto (II, 156) asegura que Esquilo consideraba a Artemis hija de Deméter, es decir, que la identificaba con Perséfone. Ciertos autores griegos dicen que en Creta recibía el nombre de Britomartis,[29] lo que indica sus relaciones con las diosas minoicas. Es probable que entre sus restantes nombres en otros lugares haya que mencionar los de Cibeles en Frigia y Ma en Capadocia. Ignoramos cuándo y en qué región empezó a ser conocida como Artemis. En Efeso se representaba la función maternal plásticamente y de una forma grotesca, hasta el punto de que resulta difícil admitir que se trate de una divinidad griega. Artemis era venerada por las mujeres como Locheia, diosa protectora del parto. Era considerada también *kourotrophos*, «nodriza» y educadora de los jóvenes. En algunos de sus rituales, atestiguados en época histórica, puede entreverse una herencia de las ceremonias iniciáticas femeninas de las sociedades egeas del segundo milenio. Las danzas celebradas en honor de la diosa y de Alfeo, como todas las danzas de la diosa en todos los lugares del Peloponeso, revestían un tono orgiástico. Había un proverbio que decía: «¿En qué lugar no ha danzado Artemis?». Dicho de otro modo: «¿Dónde no se celebran danzas en honor de Artemis?».[30]

Bajo estos rasgos múltiples y a veces contradictorios se adivina una pluralidad de formas divinas arcaicas, revalorizadas e integradas en una amplia estructura por el genio religioso griego. La antigua Señora de las montañas y de las fieras de la prehistoria mediterránea asimiló muy pronto los atributos y los poderes de las diosas madres, pero sin perder por ello sus caracteres más arcaicos y más específicos: divinidad tutelar a la vez de los cazadores, de los animales salvajes y de las muchachas. A partir de Homero empiezan a precisarse sus rasgos: Artemis rige la sacralidad de la vida salvaje, que conoce la fecundidad y la maternidad, pero no el amor o el matrimonio. Siem-

29. Véase referencias en Rose, *Handbook*, pág. 131, n. 59.
30. H. Jeanmaire, *Dionysos*, págs. 212 y sigs.

pre mostró un carácter paradójico, ilustrado especialmente por la coexistencia de temas contradictorios (por ejemplo, virginidad-maternidad). La imaginación creadora de los poetas, mitógrafos y teólogos griegos adivinó que tal coexistencia de elementos contrarios puede sugerir uno de los misterios de la divinidad.

94. Las diosas. II: Atenea y Afrodita

Atenea es, sin duda, la más importante de las diosas griegas después de Hera. No ha sido posible explicar su nombre a partir del griego. La hipótesis de Nilsson, admitida por la mayor parte de los investigadores, parece convincente: Atenea habría sido una Dama del Palacio, protectora de las mansiones fortificadas de los príncipes micénicos. Divinidad doméstica, relacionada con las tareas femeninas o masculinas, llegó a adquirir los atributos y el prestigio de una diosa de la guerra debido a su presencia en la ciudadela durante un período de guerra y pillaje. Surge de la cabeza de Zeus revestida de su armadura, blandiendo la lanza y profiriendo su grito de guerra. Muchos de los títulos que ostenta proclaman su carácter marcial: Promachos («defensora»), Sthenias («poderosa»), Areia («belicosa»), etc.

Sin embargo, como queda patente en tantos episodios de la *Ilíada*, Atenea es enemiga implacable de Ares, al que derrota en la famosa batalla de los dioses del canto XXI (390 y sigs.).[31] Por el contrario, admira a Heracles, verdadero modelo de héroe, al que ayuda en sus trabajos sobrehumanos y guía finalmente hasta el cielo (Pausanias, III, 18,11, etc.). Atenea admiraba igualmente a Tideo, al que incluso trató de hacer inmortal, pero cuando la diosa vio cómo el héroe, gravemente herido, hendía el cráneo de su enemigo y le de-

31. Es cierto que Ares es detestado por todos los dioses, que lo llaman «loco», porque no sabe «lo que es justo» (*Ilíada*, V, 761). Zeus mismo reconoce que «ningún olímpico es tan odiado», pues «sólo piensa en las guerras y en los combates» (V, 890).

voraba el cerebro, se alejó asqueada de él.[32] Atenea, con su sola presencia, logra que Aquiles se contenga cuando el héroe, espada en mano, se dispone a responder con el acero a los insultos de Agamenón (*Ilíada*, I, 194 y sigs.).

Aun en una epopeya que se compuso para un auditorio que se exaltaba con las hazañas bélicas, Atenea aparece con unos rasgos muy distintos de los que corresponden a una deidad guerrera. Si participa en la guerra es porque se trata de la actividad varonil por excelencia, pues, como ella misma dice, «mi corazón se inclina hacia lo varonil más que a nada, con excepción del matrimonio» (Esquilo, *Euménides*, 736). El *Himno homérico a Afrodita* (I, 9) reconocía que la diosa del amor no tenía poder alguno sobre Atenea. Homero y Hesíodo la llama Pallas «muchacha», mientras que en Atenas se le da el título de Parthenos, «virgen». Pero se trata de una diosa virgen de un tipo distinto de Artemis, pues no evita a los hombres ni los mantiene a distancia. Atenea hace amistad con Ulises y lo protege, pues admira la fuerte personalidad y la astucia del héroe, el hombre «de muchos recursos» (*polymetis*), el único que podría compararse con Zeus (*Ilíada*, II, 169, 407, 636). En la *Teogonía*, Hesíodo la juzga «igual a su padre en fuerza y en prudente sagacidad». Entre todos los olímpicos, Atenea es la única que no tiene madre. El *Himno homérico* (I, 9 y sigs.) recuerda brevemente cómo Zeus la engendró de su propia cabeza, pero Hesíodo narra el mito completo: Zeus engulló a Metis, la diosa de la inteligencia, que ya estaba encinta; Atenea vino al mundo saliendo a través de la cabeza de su padre (*Teogonía*, 886 y sigs.; véase § 84). Se ha querido ver en este episodio una adición tardía; el mito original hablaría únicamente de la aparición de Atenea en la cumbre del monte Olimpo. Pero Otto señala, con razón, el carácter arcaico, «salvaje», del tema de la diosa engullida por Zeus.[33]

32. Baquílides, frag. 41; Apolodoro, *Bibl.*, III, 6,8,3.

33. Véase *Homeric Gods*, pág. 51. Homero no alude a este mito (del mismo modo que silencia la historia de Kronos), pero llama a Atenea «la hija del Padre poderoso» (*obrimopater*).

Aparte de su origen, el mito del nacimiento milagroso de Atenea ilustra y confirma sus relaciones íntimas con Zeus. «Soy del todo adicta al Padre», afirma la diosa en *Las Euménides* (736), y en la *Odisea* (XIII, 297) hace a Ulises esta confidencia: «Entre todos los dioses, me glorifico por mi inteligencia (*mētis*) y mi sagacidad» En efecto, la *mētis*, la inteligencia práctica, es su atributo más característico. Atenea no es solamente la diosa protectora de los oficios femeninos por excelencia, como los de hilar y tejer, sino que es por encima de todo la «politécnica», la inspiradora y la maestra de toda clase de artesanos especializados. De ella aprende el herrero a hacer la reja de arado, y los alfareros la invocan: «¡Ven con nosotros, Atenea, extiende tu mano sobre nuestro horno!».[34] Atenea, domadora de caballos, inventa el bocado y enseña el modo de utilizar los carros. Y en el arte de la navegación, dominio que por derecho gobierna Poseidón, Atenea revela la complejidad y a la vez la unidad de su *mētis*. Interviene ante todo en las múltiples operaciones técnicas propias de la construcción de un navío. Pero también ayuda al piloto a «guiar recto» su barco.[35]

Es raro encontrar un ejemplo de lo que podríamos llamar la sacralidad de la invención técnica y la mitología de la inteligencia. Otras divinidades ilustran las innumerables formas de la sacralidad de la vida, de la fecundidad, de la muerte, de las instituciones sociales, etc. Atenea revela el carácter «sagrado» o el origen «divino» de ciertos oficios y vocaciones que implican inteligencia, habilidad técnica, invención práctica, pero al mismo tiempo dominio de sí mismo, serenidad en las pruebas, confianza en la coherencia y, por consiguiente, en la inteligibilidad del mundo. Se comprende que, en la época de los filósofos, la diosa de la *mētis* se convirtiera en símbolo de la ciencia divina y de la sabiduría humana.

Afrodita representa una creación no menos notable del genio griego, si bien se sitúa a un nivel completamente distinto. Es con seguridad una diosa de origen oriental, como lo indica persistentemen-

34. Vease el epigrama homerico (14-2) citado por Otto, pag. 58.
35. Vease M. Detienne, «Le navire d'Athena».

te la tradición (Herodoto, I, 105; Pausanias, I, 14,7). En la *Ilíada*, Afrodita protege a los troyanos. Por otra parte, muestra analogías con las divinidades del tipo de Ishtar. Sin embargo, su figura específica comienza a precisarse en Chipre, centro milenario del sincretismo egeo-asiánico (*Odisea*, VIII, 362 y sigs.). El proceso de helenización aparece ya muy avanzado en la *Ilíada* (V, 365), en la que Homero la proclama hija de Zeus y de Dioné, y esposa de Hefesto.[36] Pero Hesíodo nos ha conservado una versión más arcaica de su nacimiento: la diosa surgió del semen espumoso (*aphros*) que brotaba de los genitales de Urano arrojados al mar. Como ya hemos visto (véase § 46), el tema de la castración de un gran dios es de origen oriental.

En su culto se observan también ciertos elementos asiáticos (por ejemplo, las hieródulas) junto a los mediterráneos (la paloma). Por otra parte, el *Himno homérico a Afrodita* (I, 69 y sigs.) la presenta como una verdadera Señora de las fieras: «Tras ella, dándole escolta, marchaban los lobos grises, los leones de pelaje leonado, los osos, las rápidas panteras insaciables de cervatillos». Pero a todo esto se añade un rasgo peculiar de Afrodita: la diosa «puso el deseo en sus pechos, y todos corrieron a la vez a aparearse en la sombra de los barrancos». Afrodita «pone el deseo» lo mismo en las fieras que en los hombres y los dioses, y hasta logra «extraviar la razón de Zeus», y le hace «unirse con las mujeres mortales a escondidas de Hera» (ibíd., 36,40). De este modo identifica el *Himno homérico* en el impulso sexual el elemento unificador de los tres modos de la existencia: animal, humano y divino. Por otra parte, al subrayar el carácter irracional e irreductible de la concupiscencia, el *Himno* justifica las aventuras amorosas de Zeus (que, por lo demás, serán reiteradamente imitadas por los dioses, los héroes y los hombres). Se trata, en definitiva, de una justificación *religiosa* de la sexualidad, pues al ser provocados por Afrodita, hasta los excesos y las violencias sexuales habrán de reconocerse como de origen divino.

36. Hasta mas tarde no pasa a ser esposo suyo Ares, dios de la guerra; en la *Odisea* (VIII, 266-366) es su amante.

Por reinar sobre los tres niveles cósmicos, Afrodita es a la vez celeste (Asteria, Urania), marítima (Anadiomene, «surgida de la mar»)[37] y terrestre. A su paso se cubren de flores los caminos, pues ella es «causa primera» de la fertilidad vegetal (Esquilo, *Danaidas*, frag. 44). Pero Afrodita nunca llegará a ser la diosa por excelencia de la fecundidad. Lo que ella inspira, exalta y defiende es el amor físico, la unión carnal. En este sentido puede decirse que gracias a Afrodita recuperaron los griegos el carácter sagrado del impulso sexual original. Las amplias resonancias espirituales del amor quedarán bajo el patrocinio de otras figuras divinas, y de Eros en primer término. Pero los escritores y los artistas explotarán precisamente esa sexualidad irracional e irreductible, hasta el punto de que en la época helenística los «encantos de Afrodita» se convertirán en estereotipo literario. Casi nos sentimos tentados de ver en este florecimiento artístico bajo el signo de Afrodita la desacralización radical del amor físico. De hecho, se trata de un camuflaje, inimitable y rico en significaciones, como tantas veces ocurre en otras creaciones del genio griego. Bajo las apariencias de una divinidad frívola se disimula una de las fuentes más profundas de la experiencia religiosa: la revelación de la sexualidad como trascendencia y misterio. Encontraremos otras formas de este mismo tipo de camuflaje al analizar el proceso de desacralización del mundo moderno (véase el tercer volumen).

95. LOS HEROES

Píndaro distinguía tres categorías de seres: dioses, héroes y hombres (*Olímpicas*, II 1). Para el historiador de las religiones, la categoría de los héroes plantea ciertos problemas graves: cuál es el origen y cuál la estructura ontológica de los héroes griegos, y en qué medida pueden ser comparados con otros tipos de intermediarios entre los dioses y los hombres. Ateniéndose a las creencias de los antiguos, E. Rohde estimaba que «los héroes están estrechamente emparenta-

37. La concha, símbolo a la vez acuático y sexual, forma parte de sus *hiera*.

dos, de un lado, con los dioses ctónicos y, de otro, con los hombres muertos. En realidad, no son otra cosa que los espíritus de los difuntos, que permanecen en el interior de la tierra, donde viven eternamente como los dioses, a los que se aproximan por sus poderes».[38] Los héroes, igual que los dioses, recibían honras y sacrificios, pero el número y los procedimientos de estas dos clases de ritos eran diferentes (véase pág. 302). Por el contrario, en su obra *Götternamen* (1896), publicada tres años después que *Psyche*, H. Usener sostenía el origen divino de los héroes: al igual que los demonios, los héroes proceden de las divinidades «momentáneas» o «particulares» (*Sondergötter*), es decir, de los seres divinos especializados en determinadas funciones especificas.

En 1921, L. R. Farnell propuso una teoría ecléctica que todavía goza de cierto prestigio. Según él, los héroes no son todos del mismo origen; entre ellos distingue siete categorías: héroes de origen divino o ritual, personajes que han vivido realmente (guerreros o sacerdotes), héroes inventados por los poetas y los eruditos, etc. Finalmente, en un libro rico en ideas agudas, *Gli eroi greci* (1958), A. Brelich describió del siguiente modo la «estructura morfológica» de los héroes: son personajes cuya muerte tuvo un relieve especial y que tienen relaciones estrechas con el combate, la agonística, la mántica y la medicina, la iniciación de la pubertad y los misterios; fundan ciudades y su culto tiene un carácter cívico; son los antepasados de los grupos consanguíneos y los «representantes prototípicos» de ciertas actividades humanas fundamentales. Los héroes se caracterizan además por ciertos rasgos singulares, incluso monstruosos, y por un comportamiento excéntrico que delata su naturaleza sobrehumana.[39]

De forma sumaria podría decirse que los héroes griegos participan de una modalidad existencial *sui generis* (sobrehumana, pero no divina) y actúan en una época primordial, precisamente la que sigue a la cosmogonía y al triunfo de Zeus (véanse §§ 83-84). Su actividad

38. Erwin Rohde, *Psyché* (trad. fr.), pág. 124.

39. *Gli eori greci*, pág. 313. Las páginas que siguen deben mucho a los analisis de Brelich.

se desarrolla después de la aparición de los hombres, pero todavía en la época de los «comienzos», cuando las estructuras aún no estaban fijadas del todo ni las normas se hallaban suficientemente establecidas. Su propio modo de ser delata el carácter inacabado y contradictorio del tiempo de los «orígenes».

El *nacimiento* y la *infancia* de los héroes se diferencian de los que corresponden a los hombres ordinarios. Descienden de los dioses, pero muchas veces se supone que tuvieron una «doble paternidad» (así, Heracles nació de Zeus y de Anfitrión; Teseo, de Poseidón y de Egeo) o su nacimiento muestra alguna irregularidad (Egisto, fruto del incesto entre Tiestes y su propia hija). Son abandonados poco tiempo después de nacer (Edipo, Perseo, Reso, etc.) y son alimentados por animales salvajes,[40] pasan su juventud viajando por países lejanos, se distinguen por sus innumerables aventuras (especialmente hazañas guerreras y deportivas) y se casan con diosas (entre estas bodas son famosas las de Peleo y Tetis, Niobe y Anfión, Jasón y Medea).

Los héroes se caracterizan por una forma específica de creatividad, comparable a la de los héroes civilizadores de las sociedades arcaicas. Al igual que los antepasados míticos australianos, modifican el paisaje y se supone que son «autóctonos» (es decir, los primeros habitantes de ciertas regiones), progenitores de razas, de pueblos o familias (los argianos descendían de Argos; los arcadianos, de Arkos, etc.). Inventan, es decir, «fundan», «revelan», cierto número de instituciones humanas: las leyes que rigen la ciudad y las normas de la vida urbana, la monogamia, la metalurgia, la escritura, el canto, la táctica, etc., y son los primeros que practicaron ciertos oficios. Son sobre todo fundadores de ciudades, y los personajes históricos que fundan colonias se convierten en héroes al morir.[41] Por otra parte, los héroes instituyen los juegos deportivos, y una forma característica de su culto es la agonística. Según una tradición, los cuatro grandes juegos panhelénicos estuvieron consagrados a los héroes antes

40. Paris es alimentado por una osa; Egisto por una cabra; Hipólito por una yegua; etc. Este motivo iniciatico, por lo demás, está muy difundido; véase § 105.

41. Brelich, *op. cit.*, págs. 129-185.

de que finalmente fueran dedicados a Zeus (el culto agonístico de Olimpia por ejemplo, se celebraba en honor de Pélops). Ello explica la heroización de los atletas victoriosos y célebres.[42]

Ciertos héroes (Aquiles, Teseo, etc.) están asociados a los ritos de iniciación de los adolescentes, mientras que el culto heroico está encomendado a menudo a los efebos. Numerosos episodios de la saga de Teseo son en realidad otras tantas pruebas iniciáticas, como su inmersión ritual en el mar, prueba equivalente a un viaje al más allá, precisamente al palacio submarino de las Nereidas, ninfas curotrofas por excelencia, o la penetración de Teseo en el laberinto y su combate con el monstruo (el Minotauro), tema ejemplar de las iniciaciones heroicas; así, finalmente, el rapto de Ariadna, una de las múltiples epifanías de Afrodita, con la que Teseo da cima a su iniciación mediante una hierogamia. Según H. Jeanmaire, las ceremonias que constituían los *Theseia* procederían de unos rituales arcaicos que, en una época anterior, acompañaban el retorno de los adolescentes a la ciudad después de haber realizado una estancia iniciática en la maleza.[43] También ciertos episodios de la leyenda de Aquiles pueden ser interpretados como pruebas iniciáticas: el héroe recibe las enseñanzas de los centauros, es decir, que es iniciado en la espesura por unos maestros enmascarados o que se dejan ver sólo bajo unos rasgos animalescos; sufre el paso a través del fuego y el agua, clásicas pruebas de iniciación, y tiene que vivir durante algún tiempo entre las muchachas, vestido como una de ellas, siguiendo una norma específica de ciertas iniciaciones arcaicas de la pubertad.[44]

También están asociados los héroes a los Misterios: Triptólemo tiene un santuario y Eumolpo tiene su sepulcro en Eleusis (Pausanias, I, 38,6; I, 38,2). Por otra parte, el culto de los héroes también está relacionado con los oráculos, y en especial con los ritos de incu-

42. Como Cleomedes en los Juegos Olímpicos del año 496 (Pausanias, VI, 9,6).

43. H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, págs. 323 y sigs., 338 y sigs. y *passim*; M. Eliade, *Naissances mystiques*, pág. 228; véase también Brelich, *op. cit.*, págs. 124 y sigs.

44. Véase *Naissances mystiques*, pág. 229.

bación que tienen por objeto obtener curaciones (Calcas, Anfiarao, Mopso, etc.). Algunos héroes tienen algo que ver con la medicina (especialmente Asclepio).[45]

Rasgo característico de los héroes es la forma en que mueren. Excepcionalmente, algunos son trasladados a las Islas de los Bienaventurados (como Menelao), a la mítica isla Leuké (Aquiles), al Olimpo (Ganímedes) o desaparecen bajo tierra (Trofonio, Anfiarao). Pero en su mayor parte sufren muerte violenta en la guerra (como los héroes de los que habla Hesíodo, caídos ante Tebas y Troya), en combates singulares o por traición (Agamenón, muerto por Clitemnestra, Layo por Edipo, etc.). Ocurre a veces que su muerte resulta excepcionalmente dramática: Orfeo y Penteo son despedazados, Acteón es desgarrado por sus perros, Glauco, Diómedes e Hipólito por los caballos; algunos son devorados o caen heridos por el rayo de Zeus (Asclepio, Salmoneo, Licaón, etc.) o son mordidos por una serpiente (Orestes, Mopso, etc.).[46]

Pero, a pesar de todo ello, es precisamente su muerte la que conforma y proclama su condición sobrehumana. No son inmortales, como los dioses, pero se diferencian de los humanos por el hecho de que siguen actuando después de muertos. Los restos de los héroes están cargados de una temible potencia mágico-religiosa. Sus tumbas, sus reliquias, sus cenotafios irradian poder sobre los mortales durante siglos. En cierto sentido podríamos decir que los héroes se aproximan a la condición divina gracias a su muerte, pues gozan de una existencia ulterior ilimitada, ni larvaria ni puramente espiritual, sino consistente en una supervivencia *sui generis*, ya que depende de los restos, de las huellas o de los símbolos de sus cuerpos.

En efecto, y contrariamente a la costumbre general, los despojos de los héroes son enterrados dentro de la ciudad e incluso son admitidos en los santuarios (Pélops en el templo de Zeus en Olimpia; Neoptolemo en el de Apolo en Delfos). Sus tumbas y cenotafios se convierten en centros del culto heroico, consistente en sacrificios

45. Véase documentación en Brelich, *op. cit.*, págs. 106 y sigs.
46. Las fuentes se citan en Brelich, pág. 89.

acompañados de lamentaciones rituales, ritos de duelo, «coros trágicos». (Los sacrificios dedicados a los héroes se parecían a los ofrecidos a las divinidades ctónicas, y se diferenciaban de los que iban dirigidos a los olímpicos. Las víctimas destinadas a los olímpicos eran degolladas con la garganta levantada hacia el cielo; para las divinidades ctónicas y los héroes, eran abatidas con la garganta vuelta hacia la tierra; la víctima sacrificada a los olímpicos debía ser blanca, y negra para los héroes y las divinidades ctónicas, siendo además quemada enteramente, sin que hombre alguno pudiera comer de ella; el tipo de los altares olímpicos era el templo clásico, situado sobre tierra y a veces en una altura, mientras que a las divinidades ctónicas y a los héroes se consagraban hogares bajos, antros subterráneos o un *adyton*, que posiblemente representaba una tumba; los sacrificios para los olímpicos se realizaban a la luz de las mañanas soleadas, mientras que los de las divinidades ctónicas o los héroes habían de celebrarse al atardecer o por la noche.)[47]

Todos estos datos ponen de relieve el valor religioso de la «muerte» heroica y de los despojos de los héroes. Al desaparecer, el héroe se convierte en un genio tutelar que protege a la ciudad contra las invasiones, las epidemias y toda clase de azotes. En Maratón Teseo fue visto combatiendo a la cabeza de los atenienses (Plutarco, *Thes.*, XXXV, 5; véanse otros ejemplos en Brelich, págs 91 y sigs.). Pero el héroe goza también de una «inmortalidad» de orden espiritual, de la *gloria* más exactamente, de la perennidad de su *nombre*. De este modo se convierte en modelo y ejemplo de cuantos se esfuerzan por superar la condición efímera de todo mortal, por salvar sus nombres del olvido definitivo, por sobrevivir en la memoria de los hombres. La heroización de los personajes reales —los reyes de Esparta, los combatientes caídos en Maratón o en Platea, los Tiranicidas— se explica por sus hazañas excepcionales, que los separan del resto de los mortales y los «catapultan» a la categoría de los héroes.[48]

47. Rohde, *Psyché*, págs. 123-124; véase también Guthrie, *The Greeks and their Gods*, págs. 221-222.

48. Véase también M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, cap. I.

La Grecia clásica, y en especial la época helenística, nos han transmitido una visión «sublime» de los héroes. En realidad, su naturaleza es excepcional y ambivalente, quizá hasta aberrante. Los héroes se muestran a la vez «buenos» y «malvados», acumulan atributos contradictorios. Son invulnerables (como Aquiles) pero terminan por ser abatidos; se distinguen por su vigor y por su hermosura, pero también por ciertos rasgos monstruosos (talla gigantesca —Heracles, Aquiles, Orestes, Pélops— o muy inferior a la normal);[49] a veces son seres teriomorfos, como Licaón, «el lobo», o pueden metamorfosearse en animales. Son andróginos (Cécrops) o cambien de sexo (Tiresias) o se disfrazan de mujeres (Heracles). Los héroes se caracterizan además por numerosas anomalías (acefalia o policefalia; Heracles está provisto de tres filas de dientes); los hay sobre todo cojos, tuertos o ciegos. Los héroes enloquecen con frecuencia (Orestes, Belerofonte, hasta el excepcional Heracles, cuando da muerte a los hijos habidos de Megara). En cuanto a su comportamiento sexual, se caracteriza por ser excesivo o aberrante: Heracles fecunda en una noche a las cincuenta hijas de Tespio; Teseo se hizo famoso por sus numerosas violaciones (Elena, Ariadna, etc.) y Aquiles raptó a Estratonice. Los héroes cometen incesto con sus propias hijas o sus madres, o dan muerte —por envidia, por ira y en muchas ocasiones sin motivo alguno— a su padre, a su madre y o a ambos progenitores.

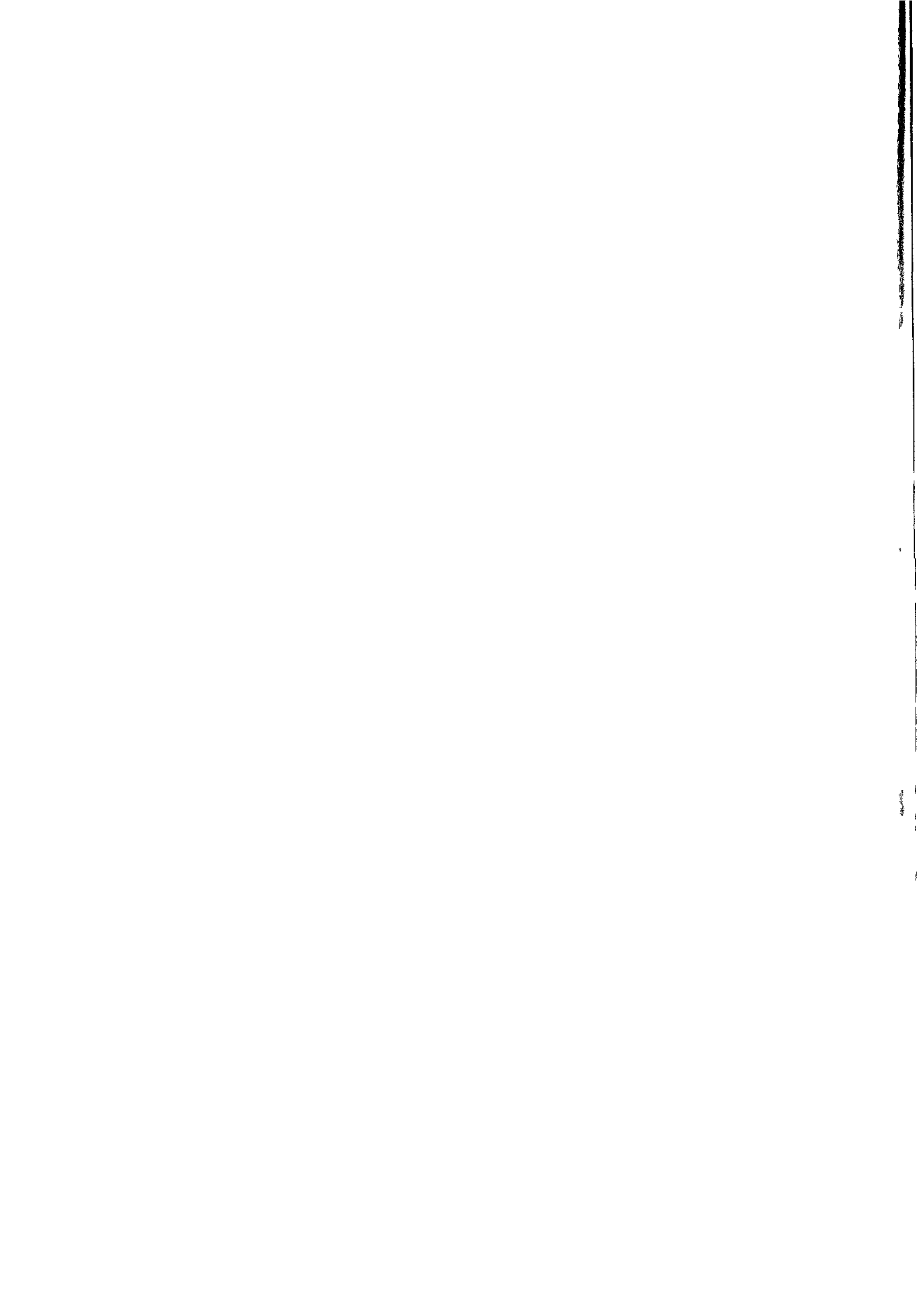
Todos estos rasgos ambivalentes o monstruosos, este comportamiento aberrante, nos recuerdan la fluidez del tiempo de los «orígenes», cuando el «mundo de los hombres» aún no había sido creado. En aquella época primordial, los desórdenes y las irregularidades de todo tipo (es decir, todo lo que más tarde será denunciado como monstruoso, como pecado o crimen) suscitan directa o indirectamente la obra creadora. Pero el «mundo de los hombres», en el que las infracciones y los excesos estarán prohibidos, surgirá precisamente como fruto de las creaciones heroicas: instituciones, leyes, técnicas, artes. Después de los héroes, en el «mundo de los hombres», el tiempo creador, el *illud tempus* de los mitos quedará definitivamente clausurado.

49. También Heracles; véanse las fuentes en Brelich, págs. 235 y sigs.

La osadía de los héroes no conoce límites. Se atreven a violentar incluso a las mismas diosas (Orión y Acetón atacan a Artemis, Ixión arremete contra Hera, etc.) y no se detienen ante el sacrilegio (Ayax ataca a Casandra junto al altar de Atenea, Aquiles abate a Troilo en el templo de Apolo). Estos delitos y sacrilegios delatan una *hybris* desmesurada, rasgo específico de la naturaleza heroica (véase § 87). Los héroes se enfrentan a los dioses como si fueran sus iguales, pero su *hybris* es siempre, y cruelmente, castigada por los olímpicos. El único que manifiesta impunemente su *hybris* es Heracles cuando amenaza con sus armas a los dioses Helios y Océano. Pero Heracles es el héroe perfecto, el «héroe-dios», como lo llama Píndaro (*Nemeanas*, 3,22). En efecto, es el único cuya tumba o cuyas reliquias no se conocen; conquista la inmortalidad mediante su suicidio-apoteosis en la hoguera, es adoptado por Hera y se convierte en dios, sentándose entre las restantes divinidades en el Olimpo. Podría decirse que Heracles obtuvo su condición divina a renglón seguido de una serie de pruebas iniciáticas de las que salió victorioso, al contrario de lo que sucede con Guilgamesh (véase § 23) y ciertos héroes griegos, que a pesar de su *hybris* sin límites fracasaron en sus esfuerzos por alcanzar la «inmortalización».

También en otras religiones aparecen ciertas figuras comparables a los héroes griegos. Pero la estructura religiosa del héroe no tuvo sino en Grecia una expresión tan perfecta. Sólo en Grecia gozaron los héroes de un prestigio tan considerable, nutrieron la imaginación y la reflexión y suscitaron la creatividad literaria y artística.[50]

50. Las ulteriores metamorfosis del «héroe», desde la Edad Media hasta el Romanticismo, serán analizadas en el tercer volumen de esta obra.



Capítulo XII

Los Misterios de Eleusis

96. El mito: Persefone en los infiernos

«¡Dichoso el hombre que, viviendo en su tierra, ha contemplado estos Misterios!», exclama el autor del *Himno a Deméter*, «pero el que no ha sido iniciado y el que no ha tomado parte en los ritos no poseerán después de la muerte las cosas buenas de allá, en las sombrías moradas» (vv. 480-482).

El *Himno homérico a Deméter* relata a la vez el mito central de las dos diosas y la fundación de los Misterios de Eleusis. Mientras cortaba flores en la llanura de Nisa, Koré (Perséfone), la hija de Deméter, fue raptada por Plutón (Hades), dios de los infiernos. Durante nueve días la buscó Deméter, y en todo ese tiempo no probó la ambrosía. Finalmente, Helios le dice la verdad: ha sido designio de Zeus casar a Koré con su hermano Plutón. Transida de amargura y llena de ira contra el rey de los dioses, Deméter decidió no regresar al Olimpo. Bajo la apariencia de una anciana, se dirigió a Eleusis y se sentó junto al Pozo de las Vírgenes. Interrogada por la hija del rey, Keleo, la diosa declaró que su nombre era Doso y que acababa de escapar de manos de los piratas que por fuerza la habían sacado de Creta. Aceptó la invitación de ser nodriza del hijo recién nacido de la reina Metaneira. Pero al penetrar en el palacio, la diosa se sentó en un taburete y permaneció mucho rato silenciosa, manteniendo el

velo sobre su rostro. Finalmente, una criada, Yambé, logró hacerle reír con sus chocarrerías. Deméter rechazó la copa de rojo vino que le ofrecía Metaneira y pidió el *kykeōn*, una papilla hecha de harina de cebada, agua y poleo.

Deméter no amamantó a Demofón. En vez de ello lo frotaba con ambrosía y por las noches lo revolvía «como un tizón» en el fuego. El niño empezó a parecerse cada vez más a un dios; en efecto, Deméter pretendía hacerle inmortal y eternamente joven. Pero una noche Metaneira descubrió a su hijo en la hoguera, y comenzó a lanzar lamentos. «¡Hombres ignorantes, insensatos, que no sabéis distinguir vuestra suerte ni vuestra desgracia!» (v. 256), exclamó Deméter. Demofón ya no podría evitar la muerte. La diosa se alzó entonces en todo su esplendor, mientras de su cuerpo emanaba una luz cegadora. Pidió que se le construyera «un gran templo y un altar debajo», donde ella misma enseñaría sus ritos a los humanos (vv. 271 y sigs.). Luego abandonó el palacio.

Una vez construido el santuario, Deméter se retira a su interior, consumida del deseo de ver a su hija. Provoca entonces una terrible sequía que hace estragos en la tierra (vv. 304 y sigs.). En vano envía Zeus mensajeros para suplicar a la diosa que retorne entre los inmortales. Deméter responde que no volverá a poner el pie en el Olimpo y que no dejará crecer la vegetación hasta que vea de nuevo a su hija. Zeus no tuvo más remedio que pedir a Plutón que devolviera a Perséfone, a lo que accedió el soberano de los infiernos. Pero logró introducir en la boca de Perséfone un grano de granada, forzándola a tragarlo. Con ello se aseguró el retorno anual de Perséfone durante cuatro meses al lado de su esposo.[1] Una vez recuperada su hija, Deméter accedió a volver junto a los dioses y la tierra recuperó milagrosamente su verdor. Pero antes de regresar al Olimpo, la diosa reveló todos sus ritos y enseñó sus Misterios a Triptólemo, Diocles, Eumolpo y Keleo, «los ritos augustos que no pueden ser transgredidos, penetrados ni divulgados: el temor a las diosas es tan fuerte que detiene la voz» (vv. 418 y sigs.).

1. Se trata de un tema mítico muy difundido: quien prueba los manjares del otro mundo ya no puede retornar entre los vivos.

El *Himno homérico* consigna dos tipos de iniciación; más exactamente, el texto explica la fundación de los Misterios de Eleusis a la vez por el encuentro de las dos diosas y como una consecuencia de no haber podido hacer inmortal a Demofón. Podríamos comparar la historia de Demofón con los viejos mitos en los que se relata el trágico error que, en un momento dado de la historia primordial, anuló las posibilidades de inmortalización del hombre. Pero en este caso no se trata de un error o un «pecado», de la pérdida por un antepasado mítico, para sí y para sus descendientes, de su condición primera de inmortal. Demofón no es un personaje primordial, sino el hijo menor de un rey. La decisión de Deméter al tratar de hacerlo inmortal puede interpretarse como el deseo de «adoptar» un niño para consolarse por la pérdida de Perséfone y a la vez como una venganza contra Zeus y los olímpicos. Deméter pretendía transformar a un hombre en dios. Las diosas poseían este poder de conceder la inmortalidad a los humanos, y el fuego o el agua para cocer al neófito se contaban entre los medios más reputados para llevar a cabo el propósito. Sorprendida por Metaneira, Deméter no ocultó su decepción ante la estupidez humana. Pero el himno no hace ninguna alusión a la eventual generalización de esta técnica de inmortalización, es decir, a la instauración de unos ritos iniciáticos capaces de transformar a los hombres en dioses con ayuda del fuego.

Una vez fracasado su propósito de hacer inmortal a Demofón, Deméter revela su identidad y exige que se le construya un santuario. Pero sólo cuando ha recuperado a su hija enseña sus ritos secretos. La iniciación de tipo mistérico se diferenciaba netamente de aquella otra que había sido interrumpida por la presencia de Metaneira. El iniciado en los Misterios de Eleusis no conseguía la inmortalidad. El santuario de Eleusis quedaba iluminado en un determinado momento por un gran fuego. Pero si bien conocemos algunos casos de cremación, es poco probable que el fuego desempeñara un papel directo en las iniciaciones.

Lo poco que sabemos sobre las ceremonias secretas indica que el Misterio central implicaba la presencia de las dos diosas. Mediante la iniciación se modificaba la condición humana, pero en un sen-

tido muy distinto de la transmutación fallida de Demofón. Los escasos textos antiguos que se refieren directamente a los Misterios insisten en la bienaventuranza de los iniciados más allá de la muerte. La expresión «bienaventurado el hombre...» del *Himno a Deméter* se repite como un estribillo. «¡Bienaventurado el que ha contemplado todo esto antes de marchar bajo tierra!», exclamaba Píndaro. «¡Conoce el final de la vida! ¡Pero también conoce el comienzo!...» (*Trenos*, frag. 10). «Tres veces dichosos los mortales que, después de contemplar los Misterios, marcharán al Hades. Sólo ellos podrán vivir allí, mientras que todo será dolor para los restantes» (Sófocles, frag. 719 Dindorf, 348 Didot). Dicho de otro modo: en virtud de las cosas *vistas* en Eleusis, el alma del iniciado gozará después de su muerte de una existencia bienaventurada. No se convertirá en sombra triste y exánime, desprovista de memoria y vigor, que era lo que tanto temían los héroes homéricos.

El *Himno a Deméter* hace tan sólo una alusión a la agricultura, al precisar que Triptólemo fue el primer iniciado en los Misterios. Pero, según la tradición, Deméter envió a Triptólemo con el encargo de que enseñara la agricultura a los griegos. Algunos autores han explicado la terrible sequía como una consecuencia del descenso de Perséfone, diosa de la vegetación, a los infiernos. Pero el himno precisa que fue provocada por Deméter mucho más tarde, y precisamente cuando se retiró al santuario que para ella había sido construido en Eleusis. Se puede suponer, con Walter Otto, que el mito original hablaba de la desaparición de la vida vegetal, pero no del trigo, pues antes del rapto de Perséfone no era conocido. Numerosos textos y monumentos figurativos atestiguan que el trigo fue un don otorgado por Deméter *después* del drama de Perséfone. Podemos, en consecuencia, descifrar a través de estos datos el mito arcaico que explica la creación de los cereales por la «muerte» de una divinidad (véase § 11). Pero, por participar de la condición de inmortales que corresponde a los olímpicos, Perséfone no podía «morir», como ocurre, por el contrario, en el caso de las divinidades del tipo *dema* o los dioses de la vegetación. Los viejos conjuntos mítico-rituales, prolongados y desarrollados en los Misterios de Eleusis, pro-

clamaban la estrecha relación de orden místico existente entre el *hieros gamos*, la muerte violenta, la agricultura y la esperanza de una existencia bienaventurada más allá de la muerte.[2]

En última instancia, el rapto —es decir, la «muerte» simbólica— de Perséfone tuvo consecuencias decisivas para los hombres. En adelante, una diosa olímpica y benévola habitaría temporalmente en el reino de los muertos. Gracias a ella quedaba anulada la distancia infranqueable entre el Hades y el Olimpo. Mediadora entre los dos mundos divinos, podía intervenir en el destino de los mortales. Utilizando una expresión favorita de la teología cristiana, se podría decir: *felix culpa!* La fracasada inmortalización de Demofón provocó la epifanía resplandeciente de Deméter y la instauración de sus Misterios.

97. Las iniciaciones: ceremonias publicas y ritos secretos

Según la tradición, los primeros habitantes de Eleusis fueron los tracios. Las más recientes excavaciones arqueológicas han permitido reconstruir en gran parte la historia del santuario. Parece ser que Eleusis fue colonizada hacia los años 1580-1500 a.C., pero el primer santuario (una cámara con dos columnas interiores que soportaban el techo) fue construido en el siglo XV a.C. También en este siglo fueron inaugurados los Misterios (Mylonas, *Eleusis*, pág. 41).

Los Misterios se celebraron en Eleusis durante casi dos mil años, y es probable que algunas ceremonias fueran modificadas al correr del tiempo. Las construcciones y reconstrucciones realizadas a partir de la época de Pisístrato indican que el culto conoció allí un florecimiento y un prestigio crecientes. La vecindad y la protección de Ate-

2. Cuando en el siglo IV a.C. quiere Isócrates alabar los méritos de los atenienses, recuerda que fue en su tierra donde Deméter concedió sus dones en mayor abundancia: la agricultura, por la que «el hombre se eleva por encima de las bestias», y la iniciacion, que aporta la esperanza con miras al «término de la vida y para toda la eternidad» (*Panegírico*, 28).

nas contribuyeron ciertamente a situar los Misterios de Eleusis en el centro mismo de la vida religiosa panhelénica. Los testimonios literarios y figurativos se refieren sobre todo a las primeras etapas de la iniciación, que no exigían el secreto. De ahí que los artistas pudieran representar en vasos y bajorrelieves algunas escenas eleusinas. Aristófanes se permitió incluso hacer algunas alusiones (*Las ranas*, págs. 342 y sigs.)[3] a ciertos aspectos de la iniciación. Ésta se desarrollaba a lo largo de varias etapas. Se distinguen los «pequeños Misterios», los ritos de los «grandes Misterios» (*teletē*) y la experiencia final (*epopteia*). Los verdaderos secretos de la *teletē* y la *epopteia* jamás fueron divulgados.

Los pequeños Misterios se celebraban habitualmente una vez cada año, en primavera, durante el mes de Anthesterion. Las correspondientes ceremonias tenían lugar en Agras, un suburbio de Atenas, y comprendían una serie de ritos (ayunos, purificaciones, sacrificios) que se realizaban bajo la dirección de un mistagogo. Es probable que los aspirantes a la iniciación reactualizasen algunos episodios del mito de las dos diosas. También una vez por año, en el mes de Boedromion (septiembre-octubre), se celebraban los grandes Misterios. Las ceremonias duraban ocho días; «todos los que tenían las manos puras» y hablaban el griego, mujeres y esclavos incluidos, tenían derecho a participar en ellas, evidentemente con tal de que hubieran pasado por los ritos preliminares celebrados en Agras durante la primavera.

El primer día se celebraba la fiesta en el Eleusinión de Atenas, al que habían sido llevados solemnemente la víspera los objetos sagrados (*hiera*) desde Eleusis. El segundo día se organizaba una procesión hacia el mar. Cada uno de los aspirantes, acompañado de un tutor, llevaba en brazos un lechón que lavaba en las aguas del mar y sacrificaba al regresar a Atenas. Al día siguiente, en presencia de los representantes del templo ateniense y de las demás ciudades, el

3. Pero Aristóteles recuerda que Esquilo estuvo a punto de perder la vida porque los atenienses pensaban que en sus tragedias revelaba ciertos misterios (se citaban *Arqueros*, *Sacerdotisas*, *Ifigenia* y *Sísifo*).

arconte rey y su esposa efectuaban el gran sacrificio. El día quinto marcaba la culminación de las ceremonias públicas. Al alba partía de Atenas una gran procesión. Los neófitos, sus tutores y numerosos atenienses acompañaban a las sacerdotisas que portaban los *hiera*. Cuando caía la tarde, la procesión atravesaba un puente que había sobre el Kefisio; en aquel punto, unos hombres disfrazados con máscaras lanzaban insultos contra los ciudadanos más importantes.[4] Al anochecer, se encendían las antorchas y los peregrinos penetraban en el patio exterior del santuario. Una parte de la noche se dedicaba a las danzas y las canciones en honor de las diosas. Los aspirantes ayunaban al día siguiente y ofrecían sacrificios, pero en cuanto a los ritos secretos (*teletē*) sólo podemos formular hipótesis. Las ceremonias que tenían lugar ante el *telesterion* y en su interior se relacionaban probablemente con el mito de las dos diosas (Mylonas, *op. cit.*, págs. 262 y sigs.). Sabemos que los *mystes*, con antorchas en las manos, imitaban las idas y venidas de Deméter en busca de Koré, con sus teas encendidas.[5]

Enseguida nos referiremos a los esfuerzos realizados por penetrar el secreto de la *teletē*. Digamos también que algunas ceremonias incluían *legomena*, breves fórmulas litúrgicas o invocaciones de las que no tenemos otras noticias, de ahí que la iniciación estuviera vedada a los que no sabían hablar griego. Nada sabemos acerca de los ritos que se celebraban durante el segundo día de estancia en Eleusis. Es probable que durante la noche tuviera lugar el acto culminante de la iniciación, la visión suprema, la *epopteia*, accesible únicamente a los que llevaban ya un año de iniciados. El día siguiente se dedicaba sobre todo a los ritos y libaciones por los muertos. Al noveno y último día de la ceremonia, los *mystes* regresaban a Atenas.

4. Se discute el significado de estos *gephyrismoi*. Los eruditos insisten sobre todo en la función apotropaica de las expresiones obscenas.

5. Séneca, *Herc. furioso*, 364-366; *Hipól.*, 105-107; véase también Minucio Félix, *Octavio*, XXII, 2, etc.

98. ¿PODEMOS CONOCER LOS MISTERIOS?

En sus esfuerzos por penetrar el secreto de la *teletē* y la *epopteia*, los investigadores se han servido no sólo de las alusiones de los autores antiguos, sino que igualmente han recurrido a las noticias transmitidas por los apologistas cristianos. Los datos aportados por estos últimos han de ser examinados con cautela, pero no pueden ser ignorados. Desde Foucart se cita a menudo un pasaje de Temistio, recogido por Plutarco y conservado por Estobeo, en el que se comparan las experiencias del alma inmediatamente después de la muerte con las pruebas a que es sometido el iniciado en los grandes Misterios: al principio, éste anda errante en medio de las tinieblas y sufre toda suerte de terrores; luego, de pronto, se siente inundado por una luz maravillosa y descubre lugares puros y praderas, oye voces y ritmos de danza. El iniciado, sobre cuya cabeza reposa una corona, se une a los «hombres puros y santos»; contempla a los no iniciados, que se arracіman en el fango y la niebla, hundidos en la miseria por el temor a la muerte y la desconfianza ante el más allá, pues no esperan ser felices después de su tránsito (Estobeo, IV, pág. 107, Meineke). Foucart estimaba que los ritos (*dromena*) incluían una marcha en las tinieblas, diversas apariciones terroríficas y la penetración repentina de los *mystes* en una pradera iluminada. Pero el testimonio de Temistio es tardío y refleja más bien las ideas órficas.[6] Las excavaciones del santuario de Deméter y del *telesterion* han demostrado que no había cámaras subterráneas por las que los *mystes* pudieran descender ritualmente a los infiernos.[7]

Se ha intentado también reconstruir el ritual de iniciación a partir de la fórmula secreta, el *synthema*, o consigna de los *mystes*,

6. Foucart, *Mystères*, págs. 392 y sigs. En el *Fedón* (69C) afirma Platón que los castigos de los pecadores en el Hades y la imagen de la pradera de los justos fueron introducidos por Orfeo, que se inspiro en las costumbres funerarias de los egipcios.

7. Ello no excluye la presencia del simbolismo infernal, pues había una caverna (*Ploutonion*) que indicaba la entrada al otro mundo; es probable que hubiera allí un *omphalos*; véase Kerényi, *op. cit.*, pág. 80.

transmitida por Clemente de Alejandría (*Protréptico*, II, 21,2): «He ayunado, he bebido el *kykeōn*, he tomado el cestillo, y después de haberlo manipulado, he puesto en el canasto, y luego volviendo a tomar el canasto, he vuelto a poner en el cestillo». Algunos autores estiman que sólo las dos primeras proposiciones pertenecen a la fórmula eleusina. En efecto, se refieren a dos episodios bien conocidos: el ayuno de Deméter y la absorción del *kykeōn*. El resto del *synthema* resulta enigmático. Varios investigadores han creído posible identificar el contenido del cestillo y del canasto: se trataría de una reproducción de la matriz o de un falo, de una serpiente o de unos pasteles en forma de órganos sexuales. Ninguna de estas hipótesis resulta convincente. Es posible que los recipientes contuvieran objetos o reliquias de los tiempos arcaicos, relacionados con una simbología sexual característica de los cultos agrarios. Lo cierto es, sin embargo, que en Eleusis revelaba Deméter una dimensión religiosa distinta de la que se manifestaba en su culto público. Por otra parte, resulta difícil admitir que también los niños que se disponían a ser iniciados participasen en tal ceremonia. También ha de tenerse en cuenta que si interpretamos el rito al que hace referencia el *synthema* a través del simbolismo de un nacimiento o un renacimiento místico, la iniciación debería finalizar precisamente en este momento. En tal caso no se entiende bien el significado y la necesidad de la experiencia final, la *epopteia*. De todas maneras, los testimonios referentes a los *hiera* ocultos en los recipientes indican que eran mostrados *solemnemente*, no que fueran manipulados. Es probable, en consecuencia, y de acuerdo con G. H. Pringsheim, Nilsson y Mylonas, que el *synthema* se refiera a otras ceremonias atestiguadas para una época mucho más tardía, la helenística, celebradas en honor de Deméter (véanse Mylonas, *op. cit.*, págs. 300 y sigs., y n. 39).

Se ha supuesto que los *mystes* participaban en un banquete sagrado, y ello resulta plausible. En tal caso, el banquete se celebraría al principio, después de la ingestión del *kykeōn*, es decir, antes de la *teletē* propiamente dicha. A partir de un dato aportado por Proclo (*Ad Timaeus*, 239 C) se ha tratado de deducir otro rito: los *mystes* mi-

raban al cielo y gritaban: «¡Llueve!», volvían la mirada hacia la tierra y exclamaban: «¡Concibe!». Hipólito (*Philosophumena*, V, 7,34) afirma que estas dos palabras entrañaban el gran secreto de los Misterios. Se trata ciertamente de una fórmula ritual relacionada con el *hieros gamos* característico de los cultos de la vegetación, pero, si es cierto que era pronunciada en Eleusis, no lo sería en secreto, ya que las mismas palabras figuraban en la inscripción de un pozo que había cerca de la puerta Dipylon en Atenas.

El obispo Asterio nos ha transmitido una noticia realmente extraña. Vivió este personaje hacia el año 440, cuando el cristianismo se había convertido ya en religión oficial del Imperio, lo que equivale a decir que el obispo no tenía por qué sentir temor alguno a los posibles desmentidos por parte de los paganos. Asterio habla de un pasadizo subterráneo invadido por la oscuridad en el que tenía lugar el encuentro solemne entre el hierofante y la sacerdotisa, de antorchas que se apagaban y de la «turba inmensa que cree que su salvación depende de lo que los dos hacen en las tinieblas».[8] Pero en el *telesterion* no ha sido descubierta ninguna cámara subterránea (*katabasion*), a pesar de que las excavaciones han llegado por todas partes a la roca viva. Es más probable que Asterio se refiera a los Misterios que durante la época helenística se celebraban en el Eleusión de Alejandría. De todos modos, si realmente se hubiera practicado el *hieros gamos*, se entendería mal que Clemente, después de hablar de Eleusis, llamara a Cristo «el verdadero hierofante».

Hipólito añadió en el siglo III otras dos noticias (*Philosophoumena*, V, 38-41). Afirma que se mostraba a los *epoptai*, «en medio de un solemne silencio», una espiga de trigo. Añade que «durante la noche, ante un fuego deslumbrante con que se celebran los grandes e inefables Misterios, exclama el hierofante: "¡La sagrada Brimo ha engendrado un niño sagrado, Brimos!", es decir: la Poderosa ha dado el ser al Poderoso». Parece dudosa la presentación solemne de una espiga de trigo a los *mystes*, ya que se supone que éstos habían llevado consigo precisamente espigas del mismo grano, y más si se tiene en cuen-

8. *Engomion para los Santos Mártires*, en *Patrologia graeca*, vol. 40, col. 321-324.

ta que en numerosos monumentos de Eleusis aparecen esculpidas las espigas de trigo. Ciertamente, Deméter era la diosa del trigo, y Triptólemo figura en el complejo mítico-ritual de Eleusis. Pero resulta difícil creer que la presentación de una espiga tierna constituyera uno de los grandes secretos de la *epopteia*, salvo que se admita la interpretación de Walter Otto, que habla de un «milagro» específico de los Misterios de Eleusis: «La espiga de trigo que crece y madura con una rapidez sobrenatural forma parte de los Misterios de Deméter, del mismo modo que la vid que se desarrolla en unas pocas horas forma también parte de los Misterios de Dioniso» (*op. cit.*, pág. 25). Hipólito afirma, sin embargo, que la espiga cortada se considera entre los frigios un misterio copiado más tarde por los atenienses. Es posible, por tanto, que el escritor cristiano transfiriera a Eleusis algo que sabía en relación con los Misterios de Attis (dios que, según Hipólito, era llamado por los frigios «la espiga tierna de trigo»).

En cuanto a los vocablos Brimo y Brimos, es posible que sean de origen tracio. Brimo sirve especialmente para designar a la reina de los muertos; en consecuencia, su nombre puede ser aplicado a Koré y a Hékate lo mismo que a Deméter. Según Kerenyi, el hierofante proclamaba que la diosa de la muerte había engendrado un hijo en el fuego.[9] En todo caso, sabemos que la visión final, la *epopteia*, se efectuaba en medio de una luz deslumbradora. Numerosos autores antiguos hablan del fuego que ardía en una pequeña construcción, *anaktoron*, cuyas llamas y humareda, que se escapaban por una abertura del techo, eran visibles desde lejos. En un papiro de la época de Adriano, Heracles habla así al hierofante: «He sido iniciado hace mucho tiempo (o en otro lugar) ... He visto el fuego ... y he visto a Koré» (véase Kerenyi, págs. 83-84). Según Apolodoro de Atenas, cuando el hierofante evocaba a Koré, hacía sonar un gong de bronce, y el contexto da a entender que el reino de los muertos saltaba en pedazos (W. Otto, pág. 27).

9. Se conocen otros casos análogos; por ejemplo, Dioniso o Asklepio, nacido en la pira funeraria de Koronis y extraído del cadáver de su madre por Apolo; véase Kerényi, *op. cit.*, págs. 92 y sigs.

99. «Secretos» y «Misterios»

Puede admitirse que la epifanía de Perséfone y la reunión con su madre constituían el episodio central de la *epopteia*, y que la experiencia religiosa decisiva era suscitada justamente por la *presencia de las diosas*. No sabemos de qué modo se realizaba esta reunión ni lo que seguía a continuación. Ignoramos igualmente por qué motivos se creía que aquella visión cambiaba radicalmente el destino ultraterreno de los iniciados. Pero no cabe duda de que el iniciado percibía un «secreto divino» que lo convertía en «familiar» de las diosas. En cierto sentido era «adoptado» por las divinidades eleusinas.[10] La iniciación revelaba a la vez la proximidad con el mundo divino y la continuidad entre la vida y la muerte. Ideas, ciertamente, compartidas por todas las religiones arcaicas de tipo agrario, pero rechazadas por la religiosidad olímpica. La «revelación» de la misteriosa continuidad entre la vida y la muerte reconciliaba al *epoptēs* con la inevitabilidad de su propia muerte.

Los iniciados en los Misterios de Eleusis no formaban una «Iglesia» ni una sociedad secreta comparable a los Misterios de época helenística. Cuando regresaban a sus lugares de origen, los *mystes* y los *epoptai* seguían participando en los cultos públicos. De hecho, los iniciados no volvían a reunirse sino después de morir, separados de la turba de los no iniciados. Desde este punto de vista, podemos considerar los Misterios de Eleusis, a partir de Pisístrato, como un sistema religioso complementario de la religión olímpica y de los cultos públicos, pero que por ello no se oponía a las instituciones religiosas tradicionales de la ciudad. La principal aportación de Eleusis era de orden soteriológico, y de ahí que Atenas admitiera y patrocinara enseguida los Misterios.

10. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, págs. 292-293, recuerda un episodio de *Axiochus*, un diálogo falsamente atribuido a Platón: Sócrates asegura a Axioco que no debe temer la muerte; por el contrario, al haber sido iniciado en los Misterios de Eleusis, se ha hecho pariente (*gennetes*) de los dioses. Guthrie considera este texto como una prueba de la adopción divina. Pero el término *gennetes* indica más bien fidelidad: «Tú que eres uno de los fieles de las diosas». Pero esto no excluye en realidad la idea del parentesco.

Deméter era la más popular entre todas las diosas veneradas en todas las regiones y las colonias griegas. También era la más antigua; morfológicamente viene a ser una prolongación de las Grandes Diosas neolíticas. La Antigüedad conoció otros Misterios de Deméter; los más ilustres eran los de Andania y Licosura. Añadamos que Samotracia, centro de iniciación para los países nórdicos —Tracia, Macedonia, Epiro— era famosa por sus Misterios de los Cabiros, y que a partir del siglo IV se celebraban en Atenas los Misterios del dios traco-frigio Sabazio, el primero de los cultos orientales que penetró en Occidente. Dicho de otro modo: los Misterios de Eleusis, a pesar de su prestigio inigualado, no constituían una creación exclusiva del genio religioso griego, sino que se insertaban en un sistema más amplio del que, desgraciadamente, tenemos muy escasas noticias. Porque estos Misterios, al igual que los de la época helenística, presuponían unas iniciaciones que debían mantenerse secretas.

El valor religioso y, en general, el valor cultural del «secreto» no han sido aún suficientemente estudiados. Todos los grandes descubrimientos e invenciones —agricultura, metalurgia, técnicas diversas, artes, etc.— implicaban en sus comienzos el secreto: se suponía que sólo los «iniciados» en los secretos del oficio estaban en condiciones de garantizar los buenos resultados de cualquiera de aquellas operaciones. Con el paso del tiempo, la iniciación en los arcanos de determinadas técnicas arcaicas se hizo accesible a toda la comunidad. Sin embargo, las respectivas técnicas no llegaron nunca a perder del todo su carácter sagrado. El ejemplo de la agricultura resulta particularmente instructivo: algunos milenios después de su difusión en Europa, la agricultura todavía conservaba una estructura ritual, pero los «secretos del oficio», es decir, las ceremonias destinadas a asegurar una abundante cosecha se hicieron universalmente accesibles a través de una «iniciación» elemental.

Se puede admitir que los Misterios de Eleusis guardaban estrecha relación con una mística agrícola; es probable que la sacralidad de la actividad sexual, de la fertilidad vegetal y del alimento modelaran, al menos en parte, el conjunto iniciático. En este caso hay que

suponer que se trataba de *sacramentos* medio olvidados que ya habían perdido su significación original. Si la iniciación eleusina hacía posibles aquellas experiencias «primordiales» en las que se revelaban el misterio y la sacralidad del alimento, de la actividad sexual, de la procreación y de la muerte ritual, habremos de admitir que Eleusis merecía con toda justicia su fama de «lugar santo» y fuente de «milagros». Resulta, sin embargo, difícil creer que la iniciación suprema se limitara a una *anamnesis* de los sacramentos arcaicos. Eleusis había descubierto con seguridad una nueva dimensión religiosa. Los Misterios eran famosos especialmente por ciertas «revelaciones» relativas a las dos diosas.

Pero resulta que tales «revelaciones» exigían el «secreto» como una condición *sine qua non*. No de otro modo se procedía en relación con otras iniciaciones atestiguadas en las sociedades arcaicas. La singularidad del «secreto» eleusino radica en el hecho de que se convirtió en modelo ejemplar para los restantes cultos mistéricos. En la época helenística se exaltará el valor religioso del «secreto». La mitologización de los secretos iniciáticos y su hermenéutica no harán sino fomentar innumerables especulaciones que terminarán por configurar el estilo de toda una época. «El secreto aumenta de por sí el valor de lo que se aprende», escribe Plutarco (*Sobre la vida y la poesía de Homero*, 92). Se supone que la medicina y la filosofía poseen sus «secretos iniciáticos», que diversos autores comparan con algunos aspectos de los Misterios eleusinos.[11] En tiempos de los neopitagóricos y de los neoplatónicos, uno de los estereotipos más divulgados es precisamente la idea de que los grandes filósofos escribían en un estilo enigmático, y que no revelaron su verdadera doctrina sino a los iniciados.

Esta corriente de ideas encontró su mejor apoyo en el «secreto» de Eleusis. Los críticos modernos, en su mayor parte, no conceden excesiva importancia a las interpretaciones alegóricas o hermenéuticas propuestas por numerosos autores de la Antigüedad tardía. Sin

11. Véase, por ejemplo, Galieno, *De usu partium*, VII, 14; Plotino, *Ennéadas*, VI, 9,11, etc.

embargo, a pesar de su anacronismo, esas interpretaciones no carecen de interés filosófico y religioso, ya que vienen a prolongar realmente los esfuerzos de otros autores más antiguos que trataron de interpretar los Misterios de Eleusis sin traicionar su «secreto».

En resumidas cuentas, junto al papel capital que los Misterios de Eleusis desempeñaron en la historia de la religiosidad griega, también aportaron indirectamente una contribución significativa a la historia de la cultura europea, y en especial las interpretaciones del secreto iniciático. Su prestigio excepcional terminó por convertir a Eleusis en un símbolo de la religiosidad pagana. El incendio del santuario y la supresión de los Misterios señalan el fin «oficial» del paganismo.[12] En realidad no significó su desaparición, sino únicamente su ocultación. En cuanto al «secreto» de Eleusis, todavía sigue espoleando la imaginación de los investigadores.

12. Véase el segundo volumen de esta misma obra.

Capítulo XIII

Zaratustra y la religión irania

100. Los enigmas

El estudio de la religión irania es fuente de continuas sorpresas y hasta decepciones. El tema se aborda con el más vivo interés, pues se conoce por anticipado la aportación irania a la formación de la religiosidad occidental. Si bien es cierto que la concepción del tiempo lineal era ya conocida por los hebreos, hay otras muchas ideas religiosas que fueron descubiertas, revalorizadas o sistematizadas en el Irán. Recordemos únicamente las más importantes: la articulación de diversos sistemas dualistas (dualismo cosmológico, ético y religioso); el mito del Salvador; la elaboración de una escatología «optimista», en la que se proclama el triunfo definitivo del bien y la salvación universal; la doctrina de la resurrección de los cuerpos; muy probablemente, algunos mitos gnósticos; finalmente, la mitología del *magus*, reelaborada durante el Renacimiento, así como por los neoplatónicos italianos, por un Paracelso o por un John Dee.

Sin embargo, desde el momento en que el lector no especializado toma contacto con las fuentes, se siente decepcionado y contrariado. Se han perdido las tres cuartas partes del Avesta antiguo. Entre los textos conservados, tan sólo los *gāthās*, verosímilmente compuestos por Zaratustra, son capaces de fascinar al no especialista. Pero aún no estamos capacitados para comprender sin mar-

gen de dudas estos poemas enigmáticos. El resto del Avesta actual, y especialmente los libros pahlevis redactados entre los siglos III y IX de nuestra era, se caracterizan por su sequedad, su monotonía desoladora, su tono pedestre. Los lectores familiarizados con los Vedas y las Upanishads o incluso con los *Brāhmanas* se sentirán a buen seguro desilusionados.

Y, sin embargo, las *ideas* que muchas veces logramos descifrar en los *gāthās*, que luego reaparecen elaboradas y sistematizadas en los escritos posteriores, resultan apasionantes. Pero lo cierto es que aparecen envueltas en una maraña de textos y comentarios rituales. Con excepción de los *gāthās* —cuya lectura, a pesar de sus oscuridades, siempre resulta gratificante— son pocas las ocasiones en que nos sentiremos deslumbrados por el poder de la expresión, por la originalidad de las imágenes, por la revelación de una significación profunda e inesperada.

Por lo que a la aportación de Zaratustra a la invención o revalorización de estas concepciones se refiere, las opiniones de los iraniólogos difieren y tienden a excluirse mutuamente. En esencia se trata de dos perspectivas historiográficas: en la primera, Zaratustra es considerado como un personaje histórico, reformador de la religión étnica tradicional, es decir, la que compartían los indoiranios del segundo milenio a.C. En la segunda perspectiva, la religión de Zaratustra representa únicamente un aspecto de la religión irania, es decir, el mazdeísmo, en cuyo centro se sitúa la adoración de Ahura Mazda. Según los autores que comparten esta posición metodológica, no sólo no se habría producido una «reforma» impulsada por el «profeta» Zaratustra, sino que la misma historicidad de este personaje sería dudosa.

Como veremos enseguida, el problema de la historicidad de Zaratustra no debería entrañar dificultad alguna. Era de suponer que el personaje histórico de Zaratustra fuera transformado en modelo ejemplar para los fieles que integraban la «religión mazdeísta». Pasadas algunas generaciones, el recuerdo colectivo no es capaz de seguir conservando la biografía auténtica de un personaje eminente, sino que éste termina por convertirse en un arquetipo, es decir, que

expresa únicamente las virtudes de su vocación, ilustrada por unos acontecimientos paradigmáticos y específicos del modelo que encarna. Ello es cierto no sólo en el caso de Gautama Buda o Jesucristo, sino también en el de otros personajes de menor envergadura, como Marko Kraljevic o Dieudonné de Gozon. Pero ocurre que los *gāthās*, considerados obra de Zaratustra por la mayor parte de los investigadores, contienen algunos detalles autobiográficos que confirman la historicidad de su autor. Por lo demás, estos documentos se han quedado aislados. Sobrevivieron al proceso de mitificación, que actuó en toda la tradición mazdeísta, gracias a hallarse insertos en los himnos compuestos por Zaratustra.

Convendrá utilizar estos escasos trazos biográficos para esbozar un primer cuadro de la vida y la actividad religiosa de Zaratustra; luego añadiremos las correcciones y complementos que parezcan obligados como fruto de las investigaciones recientes.

Se ha propuesto fechar la actividad de Zaratustra entre los años 1000-600 a.C. aproximadamente. Si aceptamos la tradición mazdeísta, que habla de «258 años antes de Alejandro», puede fijarse la vida de Zaratustra entre el 628 y el 551 a.C.[1] Las fechas más antiguas han sido propuestas sobre la base del carácter arcaico de la lengua utilizada en los *gāthās*, concretamente de sus analogías con los Vedas. El análisis lingüístico permite sacar la conclusión de que el profeta vivió en el este del Irán, probablemente en Jorasmia o en Bactriana.[2]

1. Es muy probable que la fórmula «258 años antes de Alejandro» se refiera a la conquista de Persépolis (330 a.C.) que puso fin al Imperio de los Aqueménidas. El primer éxito de Zaratustra, la conversión del rey Vishtaspa, tuvo lugar cuando el profeta tenía cuarenta años. La cronología tradicional («258 años antes de Alejandro»), aceptada por los investigadores en su mayor parte (véanse W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor*, págs. 38 y sigs.; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, págs. 136 y sigs.), ha sido rechazada por M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, pag. 531, y por G. Gnoli, «Politica Religiosa e Concezione della Regalità», págs. 9 y sigs.

2. Véanse J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 138-140; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, págs. 78-80. Citamos los *gāthās* según la traducción de J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, 1948.

Según la tradición, fue *zaotar* (*Yasht* 33,16), es decir, sacerdote sacrificador y cantor (véase sánscrito *hotar*), y sus *gāthās* se inscriben en una vieja tradición indoeuropea de poesía sagrada. Pertenecía al clan Spitama («del brillante ataque»), criadores de caballos, su padre se llamaba Purusaspa («el del caballo manchado»). Zaratustra estaba casado y se conocen los nombres de sus dos hijos; el más pequeño era una niña, llamada Puruchistá (*Yasna* 53,3). Era muy pobre. En un célebre *gāthā* implora la ayuda y la protección de Ahura Mazda y exclama: «Yo sé, oh Sabio, por qué soy impotente: es a causa de la pequeñez de mis rebaños y porque tengo pocos hombres» (*Yasna* 46,2).

La comunidad a la que dirigió su mensaje estaba formada por pastores sedentarios que tenían unos jefes llamados *kavi* y sacerdotes *karapan* («murmuradores») y *usig* («sacrificadores»). Zaratustra no dudó en atacar, en nombre de Ahura Mazda, a estos sacerdotes, guardianes de la religión tradicional aria. No tardó en producirse la reacción, y el profeta tuvo que huir. «¿Hacia qué país huir? —exclama—. ¿Adónde huir o marchar? Se me aparta de mi familia y de mi tribu; ni la aldea ni los jefes malvados del país me son favorables...» (*Yasna* 46,1). Se refugió junto a Vishtaspa, jefe de la tribu Fryana, al que logró convertir y que en adelante sería su amigo y protector (*Yasna* 46,14; 15,16). Pero la resistencia no cedió, y Zaratustra denuncia públicamente en los *gāthās* a algunos de sus enemigos personales: Bandva, que «es siempre el principal obstáculo» (*Yasna* 49,1-2), o «el pequeño príncipe Vaepya», que «en el puente del invierno ofendió a Zaratustra Spitama, negándole la etapa, a él y a sus animales de tiro, que tiritaban de frío cuando llegaron ante él» (*Yasna* 51,12).

En los *gāthās* pueden recogerse también algunos datos acerca de la actividad misionera de Zaratustra El profeta aparece rodeado de un grupo de amigos y discípulos, llamados los «pobres» (*drigu*), los «amigos» (*frya*), los «sabedores» (*vīdva*), los «confederados» (*urvatha*).[3]

3. Después de recordar los equivalentes indios de estos términos, Widengren demuestra que se trata de una institución probablemente tan antigua como la comunidad indoirania (*op. cit.*, págs. 83 y sigs.).

Incita a sus amigos a «apartar por las armas» a los enemigos, «al malvado» (*Yasna* 31,18). A esta tropa adicta a Zaratustra se oponen las «sociedades de hombres» cuya divisa es el «furor» (*aêšma*). Ha podido demostrarse la semejanza de estas sociedades secretas iranias con los grupos de jóvenes guerreros indios, los Maruts, cuyo jefe, Indra, lleva el calificativo de *adhrigu*, es decir, no *dhrigu* («el que no es pobre»).[4] Zaratustra ataca violentamente a los que sacrifican reses bovinas (*Yasna* 32,12-14; 44,20; 48,10). Precisamente estos rituales sangrientos eran característicos del culto practicado por aquellas sociedades de hombres.

101. La vida de Zaratustra. Historia y mito

Estas indicaciones, escasas e indirectas, distan mucho de constituir los elementos de una biografía. Marjan Molé ha tratado de demostrar que incluso las escasas referencias a unos personajes y a unos acontecimientos aparentemente reales no reflejan necesariamente unas realidades históricas. Vishtaspa, por ejemplo, representa el modelo del iniciado. Pero la historicidad de Zaratustra no depende únicamente de estas alusiones a unos personajes y acontecimientos concretos (el pequeño príncipe Vaepya que «en el puente del invierno» le negó la etapa, etc.), sino también del tono apasionado y el carácter auténtico de los *gāthās*. Por otra parte, llama la atención la urgencia y la tensión espiritual con que Zaratustra interroga a su Señor, al que pide que le haga conocer los secretos cosmogónicos, que le revele su futuro y también el destino de sus perseguidores y de todos los malvados. Cada una de las estrofas del célebre *Yasna* 44 comienza por la misma invocación: «Esto es lo que te pido, Señor. ¡Respóndeme!». Zaratustra quiere saber «quién ha señalado su camino al sol y a las estrellas» (3), «quién ha colocado la tierra abajo y el cielo de las nubes, de modo que no caiga» (4); sus preguntas relativas a la creación se suceden a un ritmo cada vez más

4. Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, págs. 50 y sigs.

rápido. Pero quiere saber también de qué modo su alma, «llegada al Bien, se maravillará» (8) y «cómo nos libraremos del mal» (13), «¿cómo podré entregar yo el mal en manos de la justicia?» (14). Exige que le sean dadas «señales visibles» (16), pero también quiere unirse a Ahura Mazda y que su «palabra sea eficaz» (17). Pero añade: «¿Obtendré como salario, por Justicia (*Arta*), diez yeguas y un semental, junto con un camello, que me han sido prometidos, oh Sabio?» (18). Tampoco se olvida de preguntar a su Señor por el castigo inmediato de «aquel que no da su salario al que se lo ha ganado», pues ya está advertido del castigo «que le aguarda para el final» (19).

El castigo de los malvados, la recompensa de los virtuosos, son temas que obsesionan a Zaratustra. En otro himno pide saber «cuál es la pena prevista para el que proporciona el imperio (*khshathra*, «poder», «potencia») al malhechor malvado» (*Yasna* 31,15). En otro pasaje exclama: «¿Cuándo sabré si tienes poder, oh Sabio (Mazda), con la Justicia (Arta) sobre cada uno de los que me amenazan con la destrucción?» (*Yasna* 48,9). Se muestra impaciente ante la impunidad con que actúan los miembros de las «sociedades de hombres» que siguen sacrificando reses bovinas y bebiendo el *haoma*: «¿Cuándo golpearás esta inmundicia de licor?» (*Yasna* 48,10). Espera que le sea dado renovar «*esta* existencia» (*Yasna* 30,9) y pide a Ahura Mazda que le manifieste si el justo vencerá al malvado *ahora mismo* (*Yasna* 48,2; véase *infra*). Lo adivinamos en ocasiones vacilante, atemorizado, humilde, deseoso de conocer más concretamente la voluntad del Señor: «¿Qué ordenas tú? ¿Qué deseas como alabanza, como culto?» (*Yasna* 34,12).

Sería difícil justificar la presencia de tantos detalles concretos en la parte más venerable del Avesta si no representaran los recuerdos de un personaje histórico. Es cierto que en las biografías legendarias ulteriores del profeta abundan los elementos mitológicos, pero, como antes hemos dicho, se trata de un proceso bien conocido: la transformación de un personaje histórico importante en modelo ejemplar. Un himno (*Yasht* 13) exalta la natividad del profeta en términos mesiánicos: «Al nacer y mientras fue creciendo, el agua y las plantas se regocijaron; al nacer y durante su crecimiento, el agua y

las plantas creyeron» (13,93 y sigs.). Y se predice que «la buena religión mazdeísta se va a difundir por los siete continentes» (13,95).[5]

Los textos tardíos insisten repetidas veces en la preexistencia celeste de Zaratustra. Nace «en la mitad de la historia» y en el «centro del mundo». Cuando su madre recibió el *xvarenah* de Zaratustra, quedó envuelta por una intensa luz. «Durante tres noches, los costados de la casa se veían como incendiados.»[6] En cuanto a la sustancia de su cuerpo, creada en el cielo, cayó con la lluvia e hizo que las plantas crecieran con mayor vigor; las dos terneras que poseían sus padres las comieron; la sustancia pasó a la leche, que, mezclada con *haoma*, fue bebida por ellos. Al unirse luego por primera vez, fue concebido Zaratustra.[7] Antes de que naciera, Ahrimán y los *dēv* se esforzaron por hacerle perecer, pero en vano. Tres días antes de que viniera al mundo, la aldea se iluminó con tales resplandores que los Spitamidas, creyendo que se trataba de un incendio, la abandonaron. Al regresar encontraron un niño resplandeciente de luz. Según la tradición, Zaratustra llegó riendo al mundo. Apenas nacido sufrió el ataque de los *dēv* (= *daēva*), pero él los puso en fuga pronunciando la fórmula sagrada del mazdeísmo. Sale victorioso de las cuatro pruebas, cuyo carácter iniciático resulta evidente (es arrojado a una hoguera, en una guarida de lobos, etc.).[8]

Sería inútil proseguir por este camino. Las pruebas, las victorias y los milagros de Zaratustra se atienen al argumento ejemplar del Salvador en proceso de divinización. Retengamos tan sólo la insistente reiteración de dos motivos característicos del mazdeísmo: la luz sobrenatural y el combate contra los demonios. La experiencia de la luz mística y de la «visión extática» están igualmente atestiguadas en la India antigua, donde conocerán un brillante futuro. En cuanto al

5. Véanse Widengren, *op. cit.*, págs. 120 y sigs.; J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 338 y sigs.

6. *Zātspram* 5, trad. Molé, *Culte, mythe e cosmogonie*, pág. 284. Sobre el *xvarenah*, véase n. 23.

7. *Dēnkart*, 7.2. 48 y sigs., trad. Molé, *op. cit.*, págs. 285-286.

8. Textos citados por Molé, *op. cit.*, págs. 298 y sigs., 301 y sigs. Véase también Widengren, *op. cit.*, págs. 122 y sigs.

combate contra los demonios, es decir, contra las fuerzas del mal, constituye, como veremos más adelante, el deber esencial de todo mazdeísta.

102. ¿ÉXTASIS CHAMANICO?

Volviendo al mensaje original de Zaratustra, una cuestión se nos plantea desde el primer momento; ¿habremos de buscarlo únicamente en los *gāthās* o podemos recurrir a los escritos avésticos posteriores? No hay medio alguno de probar que los *gāthās*, nos hayan transmitido la doctrina de Zaratustra en su totalidad. Por otra parte, numerosos textos posteriores, incluso tardíos, se refieren directamente a las concepciones recogidas en los *gāthās*, aun en el caso de que supongan una ampliación de las mismas. Como es bien sabido, la elaboración de una idea religiosa, atestiguada por vez primera en textos tardíos, no implica necesariamente que se trate de una concepción nueva.

Lo esencial será dilucidar cuál fue el tipo de experiencia religiosa específica de Zaratustra. Nyberg cree poder relacionarla con el éxtasis característico de los chamanes centroasiáticos. Esta hipótesis ha sido rechazada por la mayor parte de los investigadores, pero recientemente Widengren la ha formulado en términos más moderados y convincentes.[9] Se fija especialmente en las tradiciones según las cuales Vishtaspa utilizaba el cáñamo (*bhang*) para provocarse el éxtasis: mientras su cuerpo permanecía dormido, su alma viajaba al paraíso. También en la tradición avéstica se dice que Zaratustra «se entregaba al éxtasis»; habría tenido visiones y escuchado la palabra de Ahura Mazda en trance.[10] Por otra parte, es probable que el canto desempeñara un papel importante en el culto, si aceptamos que

9. Widengren, *op. cit.*, págs. 88 y sigs.

10. Véanse las fuentes citadas por Widengren, pág. 91. El trance provocado con narcoticos era conocido también en la India antigua; véase Rigveda, X, 136,7, y los comentarios en M. Eliade, *Le chamanisme*, 2ª ed., págs. 319 y sigs.

el nombre del paraíso, *garō demānā*, significa «casa del canto». Sabido es que muchos chamanes entran en éxtasis cantando durante un largo rato, aunque hemos de añadir que no debe considerarse «chamánico» cualquier sistema cultual que utilice el recurso de los cánticos. También se ha podido demostrar la presencia de elementos parachamánicos en el argumento elaborado en torno al Puente Chinvat (véase *infra*, § 111), así como la estructura chamánica del viaje de Arda Viraf al cielo y por los infiernos.[11] Sin embargo, las raras alusiones a una iniciación específicamente chamánica —que implicaría el desmembramiento del cuerpo y la renovación de las vísceras— aparece tan sólo en textos tardíos en los que posiblemente se reflejan influjos extraños (centroasiáticos o derivados del sincretismo helenístico, concretamente de las religiones mistéricas).[12]

Se puede admitir que Zaratustra conocía las técnicas chamánicas indoiranias (documentadas entre los escitas y los indios de la época védica), y no hay motivo para juzgar sospechosa la tradición que explica el éxtasis de Vishtaspa por el uso del cáñamo. Pero los éxtasis y visiones atestiguados en los *gāthās* y en otros pasajes avésticos no muestran una estructura chamánica. El *pathos* visionario de Zaratustra lo aproxima más a otros tipos religiosos. Además, las relaciones del profeta con su Señor, así como el mensaje que proclama incesantemente, no delatan un estilo «chamánico». Independientemente del medio religioso en que se formara Zaratustra y del papel que desempeñara el éxtasis en su conversión y en la de sus primeros discípulos, el éxtasis chamánico no tiene importancia decisiva en el mazdeísmo. Como muy pronto veremos, la «experiencia mística» mazdeísta es el resultado de una práctica ritual iluminada por la esperanza escatológica.

11. Véanse las referencias a los trabajos de Nyberg y Widengren en *Le chamanisme*, págs. 321 y sigs.

12. Así, por ejemplo, en el *Zātspram* se habla de la iniciación de Zaraustra por los Amahraspand (avéstico Amesha Spenta); entre otras pruebas, «se vertio metal fundido sobre su pecho, y allí se enfrió», y «fue cortado su cuerpo con cuchillos; apareció el interior de su vientre, corrió la sangre, pero luego él pasó la mano y fue curado» (*Zātspram*, 22, 12-13, trad. Molé, *op. cit.*, pág. 334). Se trata de típicas pruebas chamánicas.

103. La revelación de Ahura Mazda: el hombre es libre para elegir el bien o el mal

Zaratustra recibe la revelación de la nueva religión directamente de Ahura Mazda. Al aceptarla, imita el acto primordial del Señor: elige el bien (véase *Yasna* 32,2). No otra cosa es lo que exige luego de sus fieles. Lo esencial de la reforma zoroastrista consiste en una *imitatio dei*. Se exige al hombre que siga el ejemplo de Ahura Mazda, pero en su elección permanece libre. No se siente esclavo o servidor de Dios (como lo hacen, por ejemplo, los fieles de Varuna, de Yahvé o de Alá).

Ahura Mazda ocupa el primer lugar en los *gāthās*. Es bueno y santo (*spenta*). Creó el mundo mediante el pensamiento (*Yasna* 31,7-11), lo que equivale a una *creatio ex nihilo*. Zaratustra declara haber «reconocido» a Ahura Mazda «por el pensamiento», «como el primero y el último» (*Yasna* 31,8), es decir, como principio y fin. El Señor está acompañado de una escolta de seres divinos (los *amesha spenta*): Asha (Justicia), Vohu Manah (Buen Pensamiento), Armaiti (Devoción), Xshathra (Reino, potencia), Haurvatat y Ameretat (Integridad [salud] e Inmortalidad).[13] Zaratustra exalta e invoca a estos seres junto con Ahura Mazda, como en este *gāthā*: «Señor Sabio, el más poderoso, Devoción, Justicia que hacéis prosperar a los vivos, Buen Pensamiento, Reino, escuchadme: tened piedad de mí cuando llegue la retribución de cada cual» (*Yasna* 33,11; véanse también las estrofas siguientes).

Ahura Mazda es padre de numerosas entidades (Asha, Vohu, Manah, Armaiti) y de uno de los dos Espíritus gemelos, Spenta Mainyu (Espíritu bienhechor). Pero esto implica que también ha engendrado al otro gemelo, Angra Mainyu (Espíritu destructor). En el origen, se afirma en un *gāthā* célebre (*Yasna* 30), estos dos espíritus eligieron uno el bien y la vida, otro el mal y la muerte. Spenta Mainyu declara al Espíritu destructor al «comienzo de la existencia»: «Ni

13. Las entidades —o «arcángeles», como también se les ha llamado— se hallan en relación con determinados elementos cósmicos (fuego, metal, tierra, etc.).

nuestros pensamientos ni nuestras doctrinas ni nuestras fuerzas mentales; ni nuestras palabras ni nuestras elecciones ni nuestros actos; ni nuestras conciencias ni nuestras almas están de acuerdo» (*Yasna* 45,2). Ello demuestra que los dos espíritus son diferentes —el uno santo, el otro malvado—, más por *elección* que por *naturaleza.*

La teología de Zaratustra no es «dualista» en el sentido estricto del término, ya que Ahura Mazda no se opone a un «antidiós»; la oposición se declara entre los dos Espíritus en los orígenes. Por otra parte, muchas veces se sobrentiende la unidad entre Ahura Mazda y el Espíritu Santo (véase *Yasna* 43,3; etc.). En resumen, el bien y el mal, el santo y el demonio destructor proceden de Ahura Mazda, pero como Angra Mainyu eligió libremente su modo de ser y su vocación maléfica, el Señor Sabio no puede ser considerado responsable de la aparición del mal. Por otra parte, Ahura Mazda, en su omnisciencia, sabía desde el principio cuál sería la elección del espíritu destructor, pero no la impidió. Esto puede significar que Dios trasciende toda clase de contradicciones o que la existencia del mal constituye la condición previa de la libertad humana.

Sabemos ya dónde ha de buscarse la prehistoria de esta teología: en los diferentes sistemas mítico-rituales de bipolaridades, alternancias y dualidades, de díadas antitéticas y de *coincidentia oppositorum*, sistemas que explicaban a la vez los ritmos cósmicos negativos de la realidad, y ante todo la existencia del mal. Pero Zaratustra confiere una nueva significación religiosa y moral a este problema inmemorial. En unos pocos versos de los *gāthās* se encuentran ya las semillas de innumerables elaboraciones posteriores que han dado a la espiritualidad irania sus rasgos distintivos.

La separación primordial entre el bien y el mal es consecuencia de una elección iniciada por Ahura Mazda y repetida por los dos Espíritus gemelos, que eligieron respectivamente a Asha (la Justicia) y a Drug (la Mentira). Los *daēvas*, dioses de la religión tradicional irania, eligieron la Mentira; Zaratustra pedirá por ello a sus seguidores que no les rindan culto y, sobre todo, que ya no les sacrifiquen sus bovinos. El respeto al toro es un elemento importante de la religión mazdeísta. En ello se ha querido ver un reflejo del conflicto que opo-

nía a los agricultores sedentarios y a los nómadas. Pero la antinomia proclamada por Zaratustra sobrepasa, al mismo tiempo que engloba, el plano social. Lo que se rechaza es en realidad una parte de la tradición religiosa nacional, aria. Zaratustra enumera entre los pecadores a Yima, el hijo de Vivahvant, «que para halagar a nuestro pueblo le hizo comer bocados de toro» (*Yasna* 32,8). También, como acabamos de ver, pregunta el profeta a Ahura Mazda cuándo destruirá a los que practican el sacrificio del *haoma* (*Yasna* 48,10).

Sin embargo, las investigaciones más recientes han demostrado que el ritual del *haoma*, lo mismo que el culto de Mitra, no fueron totalmente rechazados por el mazdeísmo, ni siquiera en los *gāthās*.[14] Además, los sacrificios de animales se han venido practicando ininterrumpidamente, al menos a petición de los laicos.[15] Parece, por consiguiente, que Zaratustra se opuso ante todo a los excesos de los ritos orgiásticos, que llevaban consigo innumerables sacrificios cruentos y el consumo inmoderado del *haoma*. En cuanto al calificativo de «boyero» aplicado a Zaratustra, no se refiere, como alguna vez se ha dicho, al deber impuesto a todo mazdeísta de defender y cuidar del ganado. Las expresiones metafóricas «pastores» y «rebaños», atestiguadas en todos los ámbitos del Cercano Oriente antiguo y de la India, se refieren a los jefes y a sus súbditos. El «ganado» del que Zaratustra es llamado «boyero» designa al hombre que acepta la Buena Religión.[16]

Estas correcciones y retoques permiten comprender mejor la aportación del mazdeísmo a la historia religiosa del Irán. En efecto, sabido es que, a pesar de su «reforma», Zaratustra había aceptado cierto número de creencias e ideas religiosas tradicionales, al mismo tiempo que les confería un nuevo valor. Así reaviva la tradición indoirania del viaje de los muertos, insistiendo al mismo tiempo en la

14. Veanse los trabajos de Mole, Zaehner, M. Boyce («Haoma, priest of the sacrifice», etc.), Gnoli (entre otros, «Licht-symbolik in Alt-Iran»).

15. Veanse M. Boyce, «*Ātas-zōhr* and *Ab-zōhr*»; Gnoli, «Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica», pag 350.

16 Veanse G. G. Cameron, «Zoroaster, the Herdsman», *passim*, Gnoli, «Questioni», pags. 351 y sigs.

importancia del juicio. Cada cual será juzgado conforme a la elección que haya hecho en la tierra. Los justos serán admitidos en el paraíso, en la «Casa del Canto». En cuanto a los pecadores, permanecerán como siempre en su condición de «huéspedes de la Casa del Mal» (*Yasna* 46,11). El camino hacia el más allá pasa por el Puente Chinvat, donde tiene lugar la separación de buenos y malos. Zaratustra anuncia que el mismo conducirá en el trance fatídico a los adoradores de Ahura Mazda: «Junto con todos ellos, yo atravesare el Puente del Discriminador» (*Yasna* 46,10).

104. La «transfiguracion» del mundo

El profeta no duda de que los *daēvas* serán aniquilados y que los justos triunfarán sobre los malvados. Pero ¿cuando tendrá lugar esta victoria del bien que renovará radicalmente el mundo? Zaratustra suplica a Ahura Mazda: «Enseñame eso que tú sabes, Señor: antes incluso de que lleguen los castigos que tú tienes pensados, oh Sabio, ¿vencerá el justo al malvado? Pues en esto consistía, como es sabido, la reforma de la existencia» (*Yasna* 48,2). Lo que Zaratustra espera es la transformación de la existencia: «Dadme este signo: la total transformación de esta existencia. A fin de que, adorándoos y alabándoos alcance yo un gran gozo» (*Yasna* 34,6). «Haz conocer al patrono que sanara la existencia», exclama (*Yasna* 44,16). E insiste: «De la retribucion que destinas tú a los dos partidos, oh Sabio, por tu fuego brillante y por tu metal derretido, otorga un signo a las almas para causar daño al malvado y provecho al justo» (*Yasna* 51,9).

Es probable que Zaratustra esperase la «transfiguración» (*frašokereti*) inminente del mundo. «¡Pudiéramos ser nosotros los que han de renovar esta existencia!» (*Yasna* 30,9), exclama.[17] Muchas veces se atribuye a sí mismo el título de *saošyant*, «salvador» (*Yasna* 48,8; 46,3;

17 Marian Mole y Gheraldo Gnoli han puesto oportunamente de relieve la renovacion inmediata del mundo como fruto de los sacrificios (*yasna*) oficiados por los sacerdotes

53,2; etc.), idea que más adelante dio origen a una mitología fabulosa. La ordalía escatológica por el fuego y el metal derretido que anuncia (veanse también *Yasna* 30,7; 327) tenía por objeto, además del castigo de los malvados, la regeneración de la existencia. Como tantas veces ha ocurrido en la historia, la esperanza del juicio y de la renovación del mundo se fue proyectando progresivamente hacia un futuro cada vez más lejano, escatológico, susceptible de ser diversamente calculado. Pero lo que ahora más nos importa es subrayar la interpretación nueva que Zaratustra da a la idea de la renovacion. Como ya hemos visto (véase § 21) y más adelante recalcaremos (véase § 106), en el Cercano Oriente, entre los indoiranios y otros pueblos se conocían diversos complejos mítico-rituales encaminados a la renovación del mundo. Estos ritos para la reiteración de la cosmogonía se celebraban con ocasión del Año Nuevo. Pero Zaratustra rechaza este complejo arcaico que trataba de regenerar año tras año el mundo y anuncia una «transfiguracion» radical y definitiva, que se realizaría de una vez para siempre. Esta renovación no se obtendría ya mediante la celebración de un rito cosmogónico, sino por voluntad de Ahura Mazda. Esta renovacion implica el juicio de todos los seres, con el consiguiente castigo para los malvados y la recompensa para los justos (véase § 112). Si los *gāthās* son obra de Zaratustra —y tal es la opinion unánime de los investigadores— puede sacarse la conclusión de que el profeta se esforzó por suprimir la ideología arcaica del ciclo cósmico periódicamente regenerado y proclamó el *ésjaton* inminente e irrevocable, decidido y realizado por Ahura Mazda.

En resumen, el punto de partida de la predicación de Zaratustra es la revelación de la omnipotencia, de la santidad y de la bondad de Ahura Mazda. El profeta la recibe directamente del Señor, pero esta revelación no sirve de base a un monoteísmo. Lo que Zaratustra proclama y presenta a sus adeptos como un modelo es la elección de Dios y de las entidades divinas. Al elegir a Ahura Mazda, el mazdeísta elige el bien frente al mal, la *verdadera* religión contra la de los *daēvas*. En consecuencia, todo mazdeísta debe luchar contra el mal. No es posible ningun tipo de tolerancia frente a las fuerzas demoníacas en-

carnadas en los *daēvas*. Esta tensión no tardará en cristalizar en un dualismo. El mundo quedará dividido en buenos y malos, hasta convertirse en una proyeccion, a todos los niveles, cósmicos y antropológicos, de la oposición entre las virtudes y sus contrarios. Hay otra oposición que apenas se insinúa, pero que tendrá un gran porvenir en la especulación irania: la que se establecerá entre lo material y lo espiritual, entre el pensamiento y el «mundo óseo» (véase *Yasna*, 28,2).

No deja de llamarnos la atención el carácter espiritual, en cierto modo «filosófico», de la religión de Zaratustra.[18] La transmutación de las más importantes divinidades arias en Amesha Spenta (los Santos Bienaventurados), que forman la escolta de Ahura Mazda, y el hecho de que cada una de estas entidades represente un valor abstracto (Orden, Poder, Devoción, etc.) que al mismo tiempo rige un elemento cósmico (el fuego, el metal, la tierra, etc.), denota a la vez imaginación creadora y capacidad de reflexión rigurosa. Al asociarle los Amesha Spenta, Zaratustra llega a precisar la forma en que Ahura Mazda interviene en el mundo e ilustra al mismo tiempo cómo el Señor, a través de sus «arcángeles», puede ayudar y sostener a sus fieles. El hecho de que el profeta llame «sabio» a su dios, que exalte la importancia de la «verdad», que evoque constantemente el «buen pensamiento», son otros tantos rasgos que revelan la novedad de su mensaje, que pone de relieve la función y el valor religioso de la «sabiduría», es decir, de la «ciencia», del conocimiento riguroso y útil. No se trata, ciertamente, de una ciencia abstracta en el sentido moderno del término, sino del pensamiento «creador» que descubre a la vez que construye las estructuras del mundo y el universo de los valores que es su correlato. Desde este punto de vista podemos comparar el esfuerzo especulativo de Zaratustra con las meditaciones y los descubrimientos de los sabios evocados en las Upanishads, que transformaron radicalmente las concepciones védicas del mundo y de la existencia humana (véase § 80).

18. Ello corresponde a la imagen que los antiguos griegos se formaron de Zaratustra: filosofo (segun Aristoxeno, Pitagoras fue discipulo suyo), mago, maestro de la iniciacion, autor de tratados hermeticos y alquimicos.

Pero este parentesco con los *rishis* de las Upanishads resalta aun mas si atendemos al caracter iniciatico y escatologico de la «sabiduria» mazdeista Tratandose de una religion privada (como el vedismo y el brahmanismo), el mazdeismo permitia desarrollar una dimension esoterica que, sin estarles prohibida, no era accesible a todos los fieles en general El *Yasna* 48,3 menciona unas «doctrinas secretas» El caracter iniciatico y escatologico es notorio en el culto que propone Zaratustra para sustituir los ritos cruentos y freneticos tradicionales El culto se espiritualiza hasta el punto de que el mismo termino «sacrificio» (*yasna*) equivale en los *gāthas* a «pensamiento» Cuando Ahura Mazda se le acerco «en calidad de Buen Pensamiento» y le pregunto «¿A quien quieres dirigir tu culto?», le respondio Zaratustra «¡A tu fuego!», y anade «Al hacerle la ofrenda de veneracion, quiero pensar con todas mis fuerzas en la justicia» (*Yasna* 43,9) El sacrificio es la ocasion o, mas exactamente, el «soporte» de una meditacion teologica Independientemente de las interpretaciones dadas mas tarde por los sacerdotes, es significativo que el altar del fuego se convirtiera en centro religioso del mazdeismo, y que luego conservara siempre este puesto central Por lo que se refiere al fuego escatologico, tal como lo concebia Zaratustra, a pesar de su funcion judiciaria purifica y «espiritualiza» el mundo

Pero el culto tiene una funcion mas amplia Segun una interpretacion reciente, el oficiante adquiere por medio del rito (*yasna*) la condicion de *maga*, es decir, que vive una experiencia extatica que le proporciona la «iluminacion» (*chisti*) Durante esta iluminacion, el sacerdote sacrificador vive una separacion de su esencia espiritual (*mēnōk*) y de su naturaleza corporea (*gētik*), dicho de otro modo recupera la condicion de pureza y de inocencia que precedio a la «mezcla» de las dos esencias Ahora bien, esta «mezcla» se produjo como consecuencia del ataque de Ahriman En consecuencia, el sacrifica

19 Meillet *Trois conferences sur les Gatha* pag 56 Duchesne Guillemin *Zoroastre* pag 151

20 Vease los trabajos de Gnoli sobre todo «Lo stato di maga y La gnosis iranica» pags 287 y sigs

dor contribuye a restaurar la situacion primordial, a «transfigurar» el mundo Tal es la obra redentora iniciada por el sacerdote ejemplar, Zaratustra Podria decirse incluso que el sacrificador participa ya del mundo transfigurado

El estado de *maga* se obtiene sobre todo mediante el sacrificio del *haoma*, «licor de inmortalidad», que el sacerdote ingiere en el curso de la ceremonia [22] El *haoma* es rico en *xvarenah* fluido sagrado, a la vez igneo, luminoso, vivificante y espermatico Ahura Mazda es el poseedor por excelencia del *xvarenah*, pero esta «llama» divina brota igualmente de la frente de Mitra (*Yasht* X, 127) y de la frente de los soberanos, como una luz solar Pero todo ser humano posee tambien su *xvarenah*, y en el dia de la transfiguracion, es decir, de la renovacion final, «la gran luz que parece brotar del cuerpo brillara todo el tiempo sobre esta tierra» [24] Al ingerir ritualmente el *haoma*, el sacrificador supera la condicion humana, se acerca a Ahura Mazda y anticipa *in concreto* la renovacion universal

Es dificil precisar si esta concepcion escatologica del culto quedo ya totalmente formulada en tiempos de Zaratustra Pero al menos es seguro que se hallaba ya implicita en la funcion asignada al sacrificio entre los indoiranios Desde su peculiar perspectiva, tambien los autores de los *Brāhmanas* poseian una concepcion semejante el mundo era periodicamente restaurado es decir, «recreado» en virtud de la potencia ilimitada del sacrificio Pero la funcion escatologica del mazdeismo reune, por asi decirlo, la promocion del sacrificio al rango supremo, tal como aparece en los *Brāhmanas*, y

21 Vease Gnoli «Questioni sull interpretazione» pags 349 y sigs Mas adelante analizaremos (vease el segundo volumen) la significacion de *menok* y de *getik*

22 Veanse M Boyce «Haoma priest of the sacrifice» Gnoli «Lo stato di maga » pags 114 115 id «Questioni» pag 366

23 Vease Duchesne Guillemin «Le *xvarenah*» asi como las referencias bibliograficas recogidas en nuestro estudio «Spirit Light and Seed» pags 13 y sigs Recuerdese la concepcion mesopotamica del «esplendor radiante» *melammu* vease § 20 (estado de las cuestiones)

24 *Zatspram* trad Mole *op cit* pag 98 vease tambien ibid pag 475 Vease otros ejemplos en Gnoli «Questioni» pags 367 368

la gnosis iniciática y la «iluminación» visionaria de las Upanishads. En el Irán, igual que en la India brahmánica, la técnica sacrificial y la gnosis escatológica eran cultivadas por una minoría religiosa y constituían una tradición esotérica. En la medida en que los escasos episodios en que los seguidores de Zaratustra aparecen recurriendo al cáñamo puedan reflejar una situación real,[25] se puede establecer una correlación con la India antigua, donde no faltan los extáticos que recurren al uso de estupefacientes junto a los ascetas, los visionarios, los yoguis y los contemplativos (véanse §§ 78 y sigs.). Pero los trances y los éxtasis provocados por los estupefacientes han desempeñado un papel muy modesto en las religiones indias. Paralelamente, el zoroastrismo más antiguo, tan imperfectamente reflejado en los *gāthās*, parece otorgar la primacía a la «sabiduría», a la «iluminación» interior que se obtiene junto al fuego sacrificial.

Según la tradición, Zaratustra fue muerto a la edad de setenta y siete años por el turanio Bratvarxsh en un templo del fuego. Algunas fuentes tardías dicen que los asesinos se habían disfrazado de lobos.[26] La leyenda expresa admirablemente el destino de Zaratustra, pues los «lobos» no son otros que los miembros de las «sociedades de hombres» arias, a los que con tanto valor estigmatizara el profeta.

El proceso de mitificación se prolongó al menos durante quince siglos. Anteriormente hemos recogido algunos ejemplos de la apoteosis de Zaratustra en la tradición mazdeísta (véase § 101). En el mundo helenístico Zoroastro fue exaltado también como el mago ejemplar; como *magus* lo evocan asimismo los filósofos del Renacimiento italiano. Finalmente, en el *Fausto* de Goethe encontramos reflejos de su más bello mito.

25. Vease Widengren, pags. 88 y sigs.

26. La *Rivāyat* pahlevi, 47, 23, citada por Menasce, *Anthropos*, 35-36, pag. 452 (vease Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pag. 341, n. 3).

105. La religion de los Aquemenidas

Ya en la epoca indoirania se iba precisando la oposición entre Ahura Mazda y los *daēvas*, puesto que la India védica oponía los *devas* a los *asuras*, con la diferencia de que en la India evolucionaron los valores religiosos de esos dos grupos en un sentido distinto que en el Irán: los *daēvas* pasaron a ser los «dioses verdaderos», en virtud de su triunfo sobre las divinidades más arcaicas, los *asuras*, que en los textos védicos son considerados como figuras «demoníacas» (véase § 65). En el Irán se produjo un proceso semejante, aunque orientado a la inversa: los antiguos dioses, los *daēvas*, fueron demonizados. Podemos precisar el sentido en que se efectuó esta transmutación: fueron especialmente los dioses de la función guerrera —Indra, Saurva, Vayu— los que se convirtieron en *daēvas*. Ningún dios *asura* fue «demonizado». La figura que en el Irán correspondía al gran *asura* protoindio, Varuna, se convirtió en Ahura Mazda.

Es verosímil que el mismo Zaratustra desempeñara algún cometido en este proceso. Pero la exaltación de Ahura Mazda a la posición que ocuparía en el mazdeísmo no fue obra suya. Considerado como Dios supremo o simplemente como Gran Dios, Ahura Mazda era venerado en los países iranios antes de la aparición de Zaratustra. Bajo este nombre lo encontramos en las inscripciones de los Aqueménidas.

Desde hace algunos años, una apasionada controversia opone a los investigadores a propósito del zoroastrismo de Darío y de sus sucesores. Contra el zoroastrismo de los Grandes Reyes se oponen, entre otros, los siguientes argumentos: Zaratustra no es nombrado en ninguna inscripcion, de las que además están ausentes términos tan importantes como *spenta*, Angra Mainyu y los Amesa-Spenta (excepto Arta); por otra parte, la religión de los persas en tiempos de los Aqueménidas, tal como la describe Herodoto, nada tiene que la asemeje al zoroastrismo. En favor del zoroastrismo de los Aqueménidas se cita el nombre del gran dios Ahura Mazda, que es exaltado en las inscripciones, así como el hecho de que, cuando se introdujo el nuevo calendario bajo Artajerjes I (465-425), en el que

figuraban las entidades zoroastristas, no se produjo ninguna reacción en contra.[27]

En cualquier caso, si los Aquemenidas no eran zoroastristas su teología se situaba al mismo nivel que la de los *gāthās*, y aparece «sobrecargada de preocupaciones morales».[28] Además, como señala Marjan Molé, no cabe esperar de un rey que emplee los gestos y las fórmulas propios de los sacerdotes; no oficia una liturgia, sino que realiza acciones concretas, pero todo esto es *fraša*, término que expresa todo «lo que es bueno, lo que constituye la felicidad del hombre, lo que permite al rey ejercer sus facultades».[29] En la primera inscripción que Darío hace grabar en Naqš-i-Rustam, cerca de Persépolis, Ahura Mazda es exaltado como «un gran dios que creó esta tierra, que creó el cielo, que creó al hombre, que creó la felicidad del hombre, que hizo a Darío rey, este hombre solo, rey sobre muchos, este hombre solo, dueño de muchos».[30] La inscripción insiste en la capacidad creadora de Ahura Mazda y, diríamos que como una consecuencia, en la responsabilidad religiosa del soberano. Darío ha sido hecho rey para mantener la creacion de Ahura Mazda y asegurar «la felicidad del hombre».

Esta situación religiosa privilegiada se asegura en virtud del mito sobre la fundacion de la dinastía aqueménida. Según Herodoto (I, 107-117), Astiages, rey de los medos, tuvo dos sueños que los ma-

27. Vease Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pag. 167. Pero recientemente, en *Historia Religionum* I, Madrid, Cristiandad, 1973, pag. 321 y sig., recuerda este autor que, como resultado de un articulo de Bickerman, debe rechazarse el argumento de un supuesto «calendario zoroastrico».

28. G. Dumezil, *Naissance d'archanges*, pags. 62 y sigs. Vease tambien Zehner, *Dawn and Twilight*, pags. 157 y sigs.

29. Mole, *Culte, mythe et cosmologie*, pag. 53. G. Gnoli, «Considerazioni sulla religione degli Achemenidi», pags. 246 y sigs., observa que, en las inscripciones, *frasa* significa «excelente» y carece de valor religioso; sin embargo, en la «excelencia» de todo acto regio va implicito el valor religioso

30 R. G. Kent, *Old Persian*, pag. 138; vease Widengren, *Rel de l'Iran*, pag 140, n 1 La formula podria ser de origen medo (Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, pag. 349), Widengren cree advertir en ella influjos de las concepciones semiticas sobre el Dios Creador (*op. cit.*, pag. 140).

gos interpretaron como malos presagios para su trono. En consecuencia, casó a su hija con un persa (es decir, un hombre de rango inferior) llamado Cambises. Nació un niño, Ciro, al que Astiages mandó dar muerte. Pero el niño fue salvado y criado por la esposa de un boyero, Mitrídates.[31] Ciro vivió hasta la adolescencia entre los jovenes pastores, pero su comportamiento principesco lo delató y fue descubierta su identidad. Al final, y después de innumerables aventuras, triunfó sobre los medos, destronó a su abuelo y fundó el Imperio de los Aqueménidas.

El tema mítico del héroe expuesto y perseguido aparece en otros muchos pueblos. Desde nuestro punto de vista interesa recordar estos motivos: a) las pruebas sufridas por Ciro, empezando por la de ser expuesto, equivalen a una iniciación de tipo guerrero; b) simbólicamente, el futuro rey es —o se convierte en— el hijo de Mitra (su padre adoptivo se llama «don de Mitra»; c) después de su victoria sobre el rey de los medos, Ciro funda un Imperio y una nueva dinastia; d) todo esto equivale a decir que creó un nuevo mundo e inauguro una nueva era; en otros terminos: que llevo a cabo una microcosmogonía; e) dado que la cosmogonía se reiteraba con ocasión del Año Nuevo, es de suponer que el argumento mítico-ritual de la fundación de la dinastía estaba integrado en las ceremonias de *Nawrōz*.

106. El monarca iranio y la fiesta del Ano Nuevo

Darío concibió y edificó Persepolis como una capital sagrada, reservada a la celebración del Año Nuevo, *Nawrōz*.[32] En efecto, Persépolis no era una capital política, carecía de toda importancia es-

31 Segun Justino (I, 4), el pastor hallo al niño expuesto a punto de ser amamantado por una perra (rasgo caracteristico de los mitos de los heroes soberanos). Pero Herodoto narra que la esposa de Mitridates se llamaba Spako, es decir, en lengua medica, «perra», vease Widengren, «La legende royale», pag. 226.

32 R. Ghirshman, «A propos de Persepolis», pags 265, 277; vease tambien A U. Pope, «Persepolis, a Ritual City».

tratégica y, a diferencia de Pasargada, Ecbatana, Susa y Babilonia, no es citada en ninguna fuente occidental u oriental.[33] El *Nawrōz*, como toda acción ritual relacionada con el Año Nuevo, renovaba el mundo mediante la reiteración simbólica de la cosmogonía. Esta idea era bien conocida de los indoiranios, pero es igualmente probable que bajo los Aqueménidas este argumento ritual sufriera los influjos de Mesopotamia.[34] De todas formas, la fiesta del Año Nuevo se desarrollaba bajo la égida de Ahura Mazda, hieraticamente representado en numerosas puertas de Persépolis.

En una extensa área geográfica y a partir de un determinado momento histórico, la cosmogonía (como todas las restantes formas de «creación» o de «fundación») implicaba el combate victorioso de un héroe mítico contra un monstruo marino o un dragón (véase, por ejemplo, Indra-Vrita, Baal-Yam, Zeus-Tifón, etc.). Se ha podido demostrar que entre los indios védicos y entre los iranios antiguos se conocía ya este argumento,[35] si bien en el segundo caso las fuentes son tardías y presentan el mito ya muy historizado. En efecto, el combate entre el héroe Thraetona y el dragón Azi Dahaka al que alude el Avesta (*Yasht* 9,145; 5,34; 19,92 y sigs.) es narrado por Firdusi como la lucha del rey Faridun (< Freton < Thraetona) contra un usurpador extranjero, el dragón Azdahak, que había hecho cautivas a las dos hijas del soberano legítimo, Jamsed (< Yima Xsaeta), tomándolas además por esposas. Faridun, al igual que Thraetona, sale victorioso, mata al dragón y libera (desposándolas a su vez) a las dos princesas cautivas. Pero resulta que las tradiciones tardías precisan que fue precisamente en el día del Año Nuevo cuando el rey

33. Ni siquiera Ktesias, que vivio veinticuatro años en la corte del Gran Rey, menciona a Persepolis, lo que es indicio de la condicion esoterica de aquella ciudad sagrada; vease K Erdmann, «Persepolis», pags. 46-47. En efecto, el mundo occidental conocio la existencia de Persepolis cuando la ciudad fue destruida por Alejandro Magno

34. Vease Gnoli, «Politica religiosa e concezione della regalita sotto i Sassanidi», pags. 23 y sigs

35. Veanse Wikander, *Vayu*, pags 128 y sigs.; G. Widengren, *Stand u. Aufgabe*, pags. 51 y sigs., id., *Les Religions de l'Iran*, pags. 58 y sigs.

venció a Azdahak.[36] De los reyes y héroes iranios se contaba que habían matado dragones (véase, por ejemplo, la leyenda de Ardashir), motivo que, por lo demás, se halla muy difundido, y sobre el que volveremos más de una vez. Hemos de añadir que en el Irán, igual que en otros ambientes, el proceso de historización de los temas y de los personajes míticos está contrapesado por otro proceso inverso: los adversarios reales o imaginarios de la nación o del Imperio son representados como monstruos, especialmente dragones.[37]

Lo que importa retener de todo esto es el hecho de que el monarca iranio era responsable de la conservación y de la regeneración del mundo; dicho de otro modo: en el plano que le era peculiar, combatía contra las fuerzas del mal y de la muerte y contribuía al triunfo de la vida, de la fecundidad y del bien. Zaratustra esperaba la renovación universal en virtud de la Buena Religión. En resumidas cuentas, todo sacerdote zoroastrista creía anticipar, mediante el sacrificio, la transfiguracion escatológica. Lo que los reyes realizaban *al principio* y cada año, también esperaban realizarlo anualmente los sacerdotes. El Saoshyant, por su parte, lo realizará de manera definitiva cuando llegue la Renovación final. Ignoramos si en tiempos de los Aqueménidas existía una tensión o un conflicto secreto entre las dos ideologías religiosas, la real y la sacerdotal. La amistad demostrada por el rey Vishtaspa hacia el profeta podría constituir un modelo ejemplar. Pero más tarde se precisara el enfrentamiento, bajo los Sasánidas. El fenómeno es conocido en otros ambientes: el príncipe Siddharta se convirtio en Buda, y su espiritualidad desplazó la de los brahmanes.

107. El problema de los magos. Los escitas

Al propagarse hacia Occidente, el zoroastrismo entro en contacto con otros tipos de religión y experimentó su influencia. Tam-

36. Vease Widengren, *Rel de l'Iran*, pag. 66.
37. Vease M. Eliade, *Le mythe de l'eternel retour*, 1969, pags. 51 y sigs.

poco dejo de sufrir mutaciones el mazdeismo de los Aquemenidas Jerjes, el hijo de Dario, prohibio en todo su Imperio el culto de los *daevas*, con lo que se aproximo aun mas a la religion de Zaratustra Pero mas adelante, y precisamente a partir de las inscripciones de Artajerjes II (405 359), junto a Ahura Mazda aparecen Mitra y Anahita Como veremos, tambien en el Avesta reciente se manifiesta un sincretismo parecido, junto a Ahura Mazda y los Amesha Spenta se citan ahora los mismos nombres divinos [38]

Tambien es objeto de controversias el problema de los magos y sus relaciones con el zoroastrismo Han sido considerados, por ejemplo, una tribu aborigen de hechiceros y nigromantes, responsables de la degradacion del zoroastrismo o, por el contrario, como los verdaderos discipulos de Zaratustra y sus misioneros en el Iran occidental Durante la epoca del Imperio medo (siglo VII) parecen haber sido una casta hereditaria de sacerdotes medos comparables a los levitas y los brahmanes Bajo los Aquemenidas representan la clase sacerdotal por excelencia Segun las noticias de Herodoto, interpretaban los suenos (I, 107 y sigs), profetizaban mediante el sacrificio de caballos blancos (VII, 113) y durante los sacrificios salmodiaban una «genealogia de los dioses» (I, 132), lo que indica que eran los depositarios de una tradicion poetica religiosa [40] En todo caso, los magos habian adoptado cierto numero de ritos y costumbres zoroastristas y terminaron por ser considerados los discipulos de Zaratustra, en efecto, ciertos autores griegos tienen a este por un mago

Debemos tambien a Herodoto las noticias mas valiosas sobre los iranios del norte, y en primer lugar los escitas Entre ellos encontramos al dios del cielo (Papaios), Mitra (Helios Apolo), «Ares», dios de la guerra, la diosa de la tierra y Afrodita Urania (IV, 59) Herodoto recoge una leyenda nacional sobre el origen de las tribus escitas y la potestad regia (IV, 5 y sigs) Este mito se explica por la ideologia tri

38 Widengren *Religions* pag 148 estima sin embargo que Mitra era objeto en Persia de un culto no desdenable ya durante el reinado de Dario I

39 Vease Zaehner *Dawn* pag 163

40 Widengren *op cit* 139 tambien pags 135 y sigs

partita de los indoeuropeos, y sobrevive en la epopeya popular de los osetas del Caucaso, descendientes de los escitas y los alanos

El historiador griego afirma (IV, 59) que los escitas no tenian ni templos ni estatuas ni altares Pero sacrificaban todos los anos a Ares caballos y carneros, y uno de cada cien prisioneros de guerra El dios estaba representado por una espada de hierro hincada en un monticulo artificial Los reyes bajaban a la tumba acompanados de una de sus concubinas y numerosos servidores, sacrificados con motivo de su entierro (IV, 71 y sigs) Finalmente, importa subrayar el caracter «chamanico» de cierto rito los escitas arrojaban granos de canamo sobre piedras calientes, Herodoto, que no entendio que se trataba de un acto religioso, anade que el humo les hacia sentirse «tan felices que aullaban de placer» (IV, 73) Se trataba, con toda probabilidad, de una experiencia extatica de la que podemos encontrar paralelos en la tradicion zoroastrica (vease § 102)

108 Aspectos nuevos del mazdeismo el culto de Haoma

El *Yasna de los siete capitulos*, escrito en prosa y que comprende los *gāthās* 35 42, refleja el comienzo de un proceso muy complicado de adaptacion e integracion Se advierten ciertas innovaciones significativas, ante todo en el vocabulario los Amesha Spenta son mencionados por vez primera en grupo y aparece el termino *yazata* («dioses»), que adquirira importancia en el mazdeismo posterior Se advierte una cierta tendencia a la resacralizacion de las realidades cosmicas El fuego es identificado con el Espiritu Santo, Spenta Mainyu (*Yasna* 36,3), junto con el sol, el fuego es asociado a Ahura Mazda [41] El sol es la forma visible del Senor, «el mas excelso de lo excelso» (*Yasna* 36,6) Asha, la Verdad, aparece igualmente asociada a la luz Por otra parte, se ha senalado la preeminencia de Asha en el

41 En los *Yasna* posteriores (1 11 3 13 7 13) el sol sera llamado «ojo de Ahura Mazda» lo que supone la reactualizacion de una vieja idea indoirania pues ya en el Rigveda (I 50 6) el sol es el ojo de Varuna

Yasna de los siete capítulos, pues es invocada junto a Ahura Mazda y se proclama la unión del Señor con la Verdad «para siempre» (*Yasna* 40,2; 41,6). Pero Asha significa ahora algo más que la Verdad, la Justicia o el Orden; es una personificación de estructura a la vez cósmica y espiritual,[42] y se dice que es «la más propicia, bienhechora, inmortal, hecha de luz» (*Yasna* 37,4). Vohu Manah, que inspiraba a Zaratustra en los *gāthās*, pasa a ocupar un puesto subordinado.

Pero aún resulta más sorprendente que se hable de las «buenas esposas» de Ahura (las Ahuranis), que son las aguas: «Veneramos a las Ahuranis, las aguas» (*Yasna* 38,3).[43] Haoma, por otra parte, pasa a ocupar un lugar importante en el culto: «Adoramos al glorioso Haoma áureo, adoramos al brillante Haoma que hace prosperar la vida, veneramos a Haoma, del que huye la muerte» (*Yasna* 42,5). Numerosos autores interpretan esta exaltación de Haoma como prueba de sincretismo, posterior a la muerte de Zaratustra, entre el mensaje del profeta y la religión tradicional. Sin embargo, si es cierto que Zaratustra aceptaba el culto del *haoma*, estigmatizando únicamente sus excesos, no cabe hablar de sincretismo, sino de una promoción solemne de los valores de la vieja «religión cósmica» indoirania.

Los *gāthās* de Zaratustra y el *Gāthā de los siete capítulos* forman parte de la liturgia sacramental (*yasna*), cuya parte más voluminosa consiste en unas invocaciones monótonas a los seres divinos. Los *Yashts* son himnos dirigidos por separado a las distintas divinidades. Se trata de ciertos dioses que habían sido ignorados por Zaratustra, como Mitra, pero también de personajes divinos o personificaciones de algunas realidades religiosas, como el *haoma*. El *Hóm-yasht* (*Yasht* 20) justifica el culto del *haoma* mediante un audaz mito de origen: mientras Zaratustra santificaba el fuego y recitaba los *gāthās*, el *haoma* se acercó a él y le incitó a cortarlo y exprimirlo. Zaratustra

42. Zaehner, *Dawn*, pág. 64.

43. Como indica Zaehner, *Dawn*, pág. 65, en los textos ulteriores son olvidadas las aguas; la esposa de Ahura Mazda será Armaiti, el Buen Pensamiento de los *gāthās*, identificada más tarde con la tierra. Se trata con seguridad de una reliquia de la religión tradicional irania.

le interrogó y de esta forma supo que Vivahvant fue el primero en exprimir el *haoma*, por lo que obtuvo un hijo como recompensa; aquel hijo fue el rey Yima, «el más religioso de los humanos» (*Yasht* 20,45).

Volveremos sobre el significado y la prehistoria de este complejo mítico-ritual: la progenitura obtenida como fruto y en virtud de la potencia de un sacrificio (véase el segundo volumen). Señalemos que Yima y el rito del *haoma* son exaltados en el mazdeísmo junto con los sacrificios cruentos (*Yasht* 11,4-7). Esta promoción de la herencia indoirania provocó, evidentemente, fuertes resistencias. En efecto, los sacrificios cruentos fueron posteriormente suprimidos por completo, y el *haoma* desapareció como bebida embriagante, siendo sustituido por una mezcla de jugo de plantas, agua y leche.[44]

109. La exaltación del dios Mitra

Más sorprendente aún, y más importante para la historia del mazdeísmo, es el *Mihr Yasht* (*Yasht* 10), el extenso himno en honor de Mitra. «Cuando creé a Mitra, el de los dilatados pastos», declara Ahura Mazda, «lo hice tan digno de veneración y reverencia como yo mismo» (*Yasht* 10,1). Dicho de otro modo: toda la grandeza, el poder y la creatividad de Mitra se deben al Señor Sabio. Se advierte en este prólogo el esfuerzo de la teología mazdeísta por reafirmar la omnipotencia de un dios supremo. De hecho, el *Mihr Yasht* relata y justifica la promoción de Mitra al puesto eminente que poseía antes de la reforma de Zaratustra. Cuando al final del himno aparecen reunidos los dos dioses, el autor utiliza la fórmula Mitra-Ahura (*Yasht* 10,145), réplica del conocido binomio védico Mitra-Varuna.[45]

Sin embargo, el dios exaltado en el *Mihr Yasht* no fue reintegrado al mazdeísmo sin antes haber experimentado ciertas transforma-

44. Widengren, *op. cit.*, pág. 131; véase Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 96 y sigs.

45. G. Dumézil ha demostrado que, en los *gāthās*, el lugar de Mitra ha sido ocupado por Vohu Manah; véase, en el mismo sentido, Widengren, *op. cit.*, pág. 31.

ciones. En el mismo himno es posible descifrar los distintos momentos de una discreta teogonía: una serie de gestos y acciones de Ahura Mazda encaminados precisamente a la glorificación y la promoción de Mitra. Señalemos ante todo su equivalencia: Mitra es, ciertamente, el dios de los contrastes; al hacer promesa de adorarle (*Yasht* 10,4-6), su devoto se compromete a no romper los contratos. Pero al mismo tiempo es un dios guerrero que se muestra violento y cruel (abate furiosamente a los *daēvas* y a los impíos son su maza, *vazra*, rasgo que lo asemeja a Indra); es también un dios solar, asociado a la luz (10,142); tiene mil oídos y diez mil ojos (10,141), es decir, que lo ve y lo sabe todo, como todo dios soberano, pero al mismo tiempo es el proveedor universal que asegura la fertilidad de los campos y de los ganados (10,61 y sigs.). Se trata de un fenómeno muy repetido en la historia de las religiones: una divinidad es sobrecargada de atributos múltiples y a veces contradictorios con vistas a obtener una «totalidad» necesaria para su promoción, momentánea o permanente, al rango de los grandes dioses.

Ahura Mazda y los Amesha Spenta le construyen una morada encima del monte Hara, es decir, en el mundo espiritual que se halla por encima de la bóveda celeste (10,49-52).[46] Pero Mitra se queja al Señor porque, si bien es el protector de todas las criaturas, no es adorado con plegarias como los restantes dioses (10,54). Parece que a partir de entonces ya se le tributa el culto que exige, pues en los versos siguientes del himno aparece Mitra sobre un carro tirado por caballos blancos (62 y sigs.) o, acompañado de Sraosha y Rashnu, recorriendo la tierra de noche y exterminando a los *daēvas* (95-101) o persiguiendo a los que no respetan los contratos (104-111). Más significativas aún son las etapas de la promoción de Mitra al rango de dios supremo. Primero Ahura Mazda consagra a Haoma como sa-

46. Es conocido el significado de este motivo mitico: la construccion de un templo en el cielo por los componentes del panteón exalta la victoria (casi siempre de tipo cosmogónico; véase Marduk) de un dios, y consagra su promoción a un rango supremo (vease Baal). Evidentemente, este episodio mitológico se traduce en la ereccion sobre la tierra de un santuario en honor del dios (véase § 50).

cerdote de Mitra, al que Haoma adora (88), es decir, le ofrece sacrificios. Luego Ahura Mazda prescribe el rito propio del culto de Mitra (119-122) y él mismo lo oficia en el paraíso, en la «Casa del Canto» (124). Después de esta apoteosis, Mitra retorna a la tierra para seguir combatiendo a los *daēvas*, mientras que Ahura Mazda permanece en la «Casa del Canto». La reunión de Ahura Mazda y Mitra sella la suerte de los *daēvas*. Mitra es adorado como la luz que ilumina a todo el mundo (142-144). El himno finaliza con estas palabras: «Por la planta *barsom* adoramos a Mitra y Ahura, los gloriosos [señores] de la Verdad, libres por siempre de la corrupción: [adoramos] las estrellas, la luna y el sol. Adoramos a Mitra, señor de todos los países» (145).

Mitra fue promocionado en el mazdeísmo sobre todo en calidad de dios campeón en la lucha contra los *daēvas* y los impíos. El hecho de que Ahura Mazda deje totalmente en sus manos esta función indica una cierta tendencia a la *otiositas* del segundo. Pero, teniendo en cuenta que la lucha contra las fuerzas del mal es obligación principal de todo mazdeísta, el himno puede interpretarse como una «conversión» de Mitra y, por consiguiente, como una victoria del Señor.

110. Ahura Mazda y el sacrificio escatologico

El proceso de sincretización entre la vieja religiosidad étnica y el mensaje de Zaratustra se aprecia también en otros himnos. Así, por ejemplo, en el *Yasht* VIII, dedicado al *yazata* Tištrya (personificación de la estrella Sirio), Tištrya se lamenta de que no ha logrado derrotar al demonio Apaoša, que retenía las aguas y amenazaba con arruinar toda la creación, porque los hombres lo han ignorado en sus ritos. Entonces Ahura Mazda venera a Tištrya, ofreciéndole un sacrificio (*yasna*); como resultado, éste sale victorioso del combate contra el *daēva* y asegura la fertilidad del suelo. También Ahura Mazda hace un sacrificio a Anahita y le ruega «que le conceda este favor: que logre yo inducir al piadoso Zaratustra a pensar, a hablar y a actuar según la Buena Religión» (*Yasht* 5,17-19). Por otra parte, el

Señor Sabio sacrifica a Vayu y le ruega «que le conceda este favor», que pueda abatir a las criaturas de Angra Mainyu (*Yasht* 15,3). Igualmente inesperada resulta la declaración de Ahura Mazda de que, sin la ayuda recibida de las Fravashis, que son las almas preexistentes de los hombres, la humanidad y los animales hubieran desaparecido y el mundo material habría caído bajo el dominio de la Mentira (*Yasht* 13,12).

Zaehner[47] entiende que estos textos están en contradicción con la doctrina de Zaratustra, pues implican la autohumillación de Ahura Mazda, que no sólo venera a las entidades subordinadas, sino que les pide ayuda. En efecto, la importancia atribuida a la ayuda de las Fravashis nos recuerda un cierto tipo de *deus otiosus*, cuando el creador parece sufrir una cierta «fatiga mental» que le obliga a recurrir a ciertos animales e incluso a su adversario.[48] Pero el hecho de que Ahura Mazda venere (*yaz-*) a un dios o a otro y le dedique sacrificios (*yasna*) no implica necesariamente que se coloque en una posición subordinada. Los *Yashts* subrayan la potencia creadora de los ritos y de la liturgia, y presentan a Ahura Mazda en su función sacerdotal.[49] Ofreciéndole un sacrificio, Ahura Mazda decuplica la fuerza mágico-religiosa del destinatario. De los himnos se deduce ante todo la importancia excepcional del sacrificio, concepción ciertamente indoirania desarrollada principalmente en los *Brāhmanas* y que en el mazdeísmo irá ocupando un puesto cada vez más decisivo.

El cometido capital corresponde, al igual que entre los restantes pueblos indoeuropeos, al fuego ritual. *Yasna* «es esencialmente un sacrificio de *haoma* practicado ante el fuego» (Duchesne-Guillemin, pág. 71). El mantenimiento, la purificación y la instauración de los fuegos sagrados adquirieron en el mazdeísmo unas proporciones desconocidas en otros ambientes. Para todo soberano mazdeísta, el

47. *Dawn and Twilight*, pág. 81.

48. En este caso se trata de un motivo cosmogónico «dualista», bien conocido en los folclores de la Europa oriental, del Asia central y de Siberia, pero atestiguado igualmente en el zurvanismo; véase M. Eliade, «Le Diable et le Bon Dieu», en *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 84 y sigs.

49. Vease G. Gnoli, «Note su Yasht VIII», págs. 95 y sigs.

acto religioso por excelencia consistía en fundar un fuego, es decir, en erigir un templo, dotarlo de rentas y asignarle sacerdotes.[50] Si bien es cierto que Zaratustra condenó ciertos sacrificios cruentos, no es verdad que los rechace en su totalidad. De todos modos, en el Avesta se conocen algunos sacrificios de animales (*Yasna* 11,4; *Yasht* 8,58). Por otra parte, están abundantemente atestiguados entre los Aqueménidas, en la época parta y bajo los Sasánidas.[51]

Ya hemos visto (véase § 104) en qué sentido Zaratustra —que se designa a sí mismo como Saoshyant, y escribe: «Que nos sea dado contarnos entre los que renovarán esta existencia» (*Yasna* 30,9)— revalorizó el antiguo complejo mítico-ritual que aseguraba la renovación del mundo mediante la reiteración ritual de la cosmogonía. En el zoroastrismo se vigoriza cada vez más la intencionalidad escatológica del sacrificio, sin que por ello se borre del todo su valor cósmico. En el yahvismo puede señalarse un avance semejante hacia la «historización» de los ritmos y los fenómenos cósmicos (véase § 57). El combate contra los monstruos y otros temas heroicos tradicionales son reinterpretados como otros tantos momentos del drama escatológico mazdeísta, a saber: la lucha contra los *daēvas*, la espera y la preparación de la renovación universal (*frašō-kereti*). Como el mundo era recreado simbólicamente y el tiempo se renovaba mediante el rito del Año Nuevo, se terminó por situar la renovación escatológica en el marco del mismo argumento. El sacrificio oficiado por el sacerdote zoroastrista anticipa el sacrificio final mediante el que Saoshyant llevará a cabo la renovación. En consecuencia, el oficiante se identifica con Saoshyant e implícitamente con Zaratustra.[52]

Más tarde, las dos finalidades del sacrificio —escatológica y cosmogónica— llegaron a conjuntarse. Las tradiciones conservadas en los textos pahlevis recogen una serie de sacrificios mediante los cua-

50. Duchesne-Guillemin, *La Religion*, pág. 84, n. i (bibliografía).

51. Ibíd., págs. 100 y sigs. Véase *supra*, § 103.

52. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, pág. 134. El Saoshyant es el Salvador final, identificado con Zaratustra, descendiente, según ciertas tradiciones tardías, de la semilla del profeta milagrosamente conservada en el lago Kasaoya.

les Ahura Mazda creó el cosmos, el hombre primordial y a Zaratustra.[53] La renovación escatológica se producirá durante la fiesta del Año Nuevo; entonces resucitarán los muertos, serán juzgados y, en definitiva, «inmortalizados». Señalemos que la renovación universal, lo mismo que la creación universal, será fruto de un sacrificio. Los textos pahlevis evocan con lujo de pormenores el sacrificio final que será oficiado por Saoshyant y sus acólitos, y en el que participarán Ohrmazd y los Amesha Spenta, y a continuación del cual resucitarán los hombres para entrar en la inmortalidad, y el universo entero será radicalmente regenerado.[54]

Podemos advertir en qué sentido ha utilizado el zoroastrismo los valores arcaicos del sacrificio: Zaratustra había proclamado una «guerra santa» contra las fuerzas del mal; cada uno de los fieles, al elegir la Buena Religión, era llamado a combatir contra los *daēvas*, a purificar de demonios el mundo. En otros términos: colaboraba en la obra de saneamiento universal emprendida por Ahura Mazda y sus arcángeles. La función redentora de la Buena Religión fue progresivamente reforzada por la glorificación de la potencia creadora del rito. Dado que el objetivo final era la regeneración universal, se revalorizó la función fundamental, cosmogónica, del sacrificio; en efecto, la renovación escatológica no sólo «salva» a la humanidad, sino que la crea de nuevo al producir la resurrección de los cuerpos. Esto implica una nueva creación que será indestructible e incorruptible. Como proclama el *Yasht* 19,90: «El mundo material no se extinguirá ... la Mentira perecerá».

III. El viaje del alma después de la muerte

Los ritos funerarios, las mitologías de la muerte, las concepciones relacionadas con la existencia ulterior del alma cambian lentamente,

53. La *Rivayāt* pahlevi 16 B, fragmento traducido por Molé, *op. cit.*, págs. 126 y sigs.

54. Véanse los textos traducidos por Molé, págs. 87 y sigs., 90, 126 y sigs., etc.

a pesar de las reformas y las conversiones. Esto significa que numerosas noticias aportadas por los textos avésticos y pahlevis son también válidas para la época anterior a Zaratustra. El rito atestiguado en el Irán occidental, concretamente la incineración de los cadáveres y la sepultura de las cenizas en una urna, se difundió junto con el zoroastrismo por otras regiones. Aún más arcaica era otra costumbre peculiar de las estepas de Asia central: la exposición de los cuerpos en un lugar determinado para que fueran devorados por los buitres y los perros.[55] Los iranios orientales practicaban las lamentaciones rituales y se infligían golpes, llegando incluso hasta el suicidio. Pero el zoroastrismo prohíbe tajantemente los «llantos y las lamentaciones», declarando que son una invención de Angra Mainyu.[56]

En cuanto a las experiencias del alma más allá de la muerte, encontramos ciertos motivos ya conocidos: la travesía de un puente, la ascensión celeste, el juicio, pero también el encuentro con el propio yo. Un poema que formaba parte del *Hādōxt Nask* (*Yasht* XXI-XXII) relata que el alma (*urvan*) del justo permanece junto a su cuerpo durante tres días. Hacia el término de la tercera noche, se levanta un viento perfumado del sur, y la *dāenā* del muerto aparece «bajo la forma de una hermosa joven radiante, de brazos blancos, vigorosa, de hermosa apariencia, de cuerpo erguido, grande, de senos altos ... como de quince años» (*Hādōxt Nask*, 9). Después de revelarle su identidad, añade la joven: «Si amable era yo, más amable me has hecho tú por tus buenos pensamientos, tus buenas palabras, tus buenas acciones, tu buena religión; si era bella, más bella me has hecho tú; si deseable, aún más deseable...» (ibíd., 14). Después, da cuatro largos pasos, atraviesa el alma las tres esferas celestes[57] y llega hasta «las luces sin principio» (ibíd., 15), es decir, el paraíso. Un difunto se preocupa porque quiere saber de qué modo ha pasado «de la existencia

55. Nyberg, *Die Religionen d. alten Irans*, pág. 310; Widengren, *Les Religions de l'Iran*, pág. 53.

56. Nyberg, *op. cit.*, págs. 316 y sigs.

57. Son las esferas de las estrellas, de la luna y del sol, designadas en el texto como «Bien pensado», «Bien dicho», «Bien hecho»; véase Widengren, pág. 125, que se remite a Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», págs. 25 y sigs.

corporal a la existencia espiritual, de la existencia llena de peligros a la existencia sin peligro» (ibíd., 16), pero interviene Ahura Mazda: «No le interrogues, pues le recuerdas el camino horrible, peligroso, ligado a la separación, por el que ha pasado y que consiste en una separación del cuerpo y de la conciencia» (ibíd., 17), alusión a las pruebas dramáticas del viaje.[58] Ahura Mazda ordena que le den «manteca de primavera»,[59] que es para el justo su «alimento después de la muerte» (ibíd., 18). Por el contrario, el alma del malvado encuentra en el viento norte una horrible furia y penetra en el ámbito de las tinieblas sin principio, donde Angra Mainyu ordena que le den a beber veneno (ibíd., 20-35).

Fijémonos en los elementos característicos: a) el alma encuentra a su *dāenā*, es decir, a su propio yo[60] preexistente («si amable era yo...»), pero que al mismo tiempo es el resultado de su actividad religiosa en la tierra («más amable me has hecho tú...»); b) la *dāenā* se presenta bajo una forma femenina arquetipizada, sin por ello dejar de ofrecer una apariencia concreta; c) se trata ciertamente de una concepción indoirania, ya que se encuentra también en la *Kaushitaki Upanishad* I, 3,6: el alma de quien emprende el «camino de los dioses» (*devayāna*) es acogida, entre otras divinidades, por Manasi (el «Inteligente») y Chakshushi (la «Clarividencia»), atraviesa a continuación un lago y después un río, penetra en una ciudad y llega a la presencia de Brahman, que le pregunta: «¿Quién eres tú?».[61]

58 Estamos mejor informados acerca de estas pruebas por los textos tardios, como *Mēnōk i Xrat*, II, 115-117 y 151-153; veanse tambien Soderblom, *La vie future d'apres le mazdeisme*, pags 91 y sigs , Pavry, *Doctrine*, pags 19, 62 y sigs.

59. Sobre la significacion religiosa de la «manteca de la primavera», vease Widengren, pag 126

60. Sobre la *dāēna*, vease Gnoli, «Questioni sull'interpretazione», pags. 361 y sigs.

61. Vease Wikander, *Vayu*, pags. 47 y sigs Widengren, *op cit*, pags 57 y sigs , recuerda que el *Dātistān i Denik*, XXIV, 5, llama a la muchacha «tesorera de las buenas obras», del mismo modo que, segun el texto budista *Dhammapada*, 219 y sigs , los virtuosos «son recibidos por sus buenas obras como si fuesen sus padres queridos». El viaje celeste del muerto es en todo semejante a la ascension extatica del alma a traves de las esferas estelar, lunar y solar antes de llegar al paraiso (*garôdmân*), ascension relatada en la obra tardia *Ardai Virāz Nāmak*

No hay ninguna alusión al Puente Chinvat en el *Hādōxt Nask*. Sin embargo, Zaratustra habla de él a menudo (véase § 103). Se trata de una concepción indoirania, conocida en otros pueblos indoeuropeos y atestiguada en otros muchos ámbitos por la historia de las religiones. La descripción clásica[62] relata cómo la *dāenā* llega con sus perros y guía al alma del justo en el Puente Chinvat, sobre el Hara Berezaiti, la montaña cósmica (en realidad, el puente, que se halla en el «centro del mundo», enlaza el cielo con la tierra). Recibidas por Vohu Manah, las almas llegan a la presencia de Ahura Mazda y los Amesha Spenta. La separación de los buenos y los malos tiene lugar ante el puente o a su entrada. En cuanto al juicio del alma, del que hablan los textos pahlevis, en el que los jueces son Mitra asistido de Sraosha y Rashnu (provisto de una balanza), es desconocido en los *gāthās*. Por otra parte, resulta superfluo en este argumento: la travesia del puente, comparable con una prueba iniciática, constituye en si misma un juicio, pues, según una concepción muy generalizada, el puente se ensancha bajo los pies del justo, mientras que se estrecha hasta convertirse en el filo de una navaja de afeitar cuando se acerca un impio.

112. La resurreccion del cuerpo

Aún resulta más superficial la zoroastrización de los mitos y las creencias escatológicas cristalizadas en torno a Yima. Mientras que en la India Yama inspiró sobre todo la mitología del «primer muerto», en el Irán Yima se convirtió en el primer rey y en el modelo del soberano perfecto. Desde la perspectiva de este capítulo sólo interesa recordar que la tradicion irania asocia el paraíso original al reinado de Yima: ni la muerte ni el dolor existieron durante mil años, y los hombres se mantenían siempre jóvenes.[63] Pero cuando Yima

62 *Vīdēvdāt*, 19, 28-32, Soderblom, *op cit*, pags 89-90 Segun el *Vīdēvdāt*, 13, 19, los perros guardan el puente; vease los perros de Yama

63 *Yasna*, 9,4 y sigs, veanse otras referencias en Soderblom, *op cit*, pags. 175 y sigs, A Christensen, *Les Types du premier homme* II, pags 16 y sigs

comenzo a proferir mentiras, su *xvarenah* lo abandono y al final tambien el perdio la inmortalidad[64]

La teologia zoroastrista integro en la mitologia de Yima otro tema escatologico que originalmente era independiente. Ahura Mazda previene a Yima de que un invierno de tres años aniquilara toda vida sobre la tierra, y le pide que construya un recinto (*vara*) para que se salven los mejores de entre los hombres y los germenes de todas las especies de animales Este recinto se imagina como una morada subterranea, pues no llega a el la luz del sol, la luna o las estrellas.[65] Se trata de una escatologia arcaica quiza indoeuropea (vease el invierno Fimbul de las tradiciones germanicas), pero que no corresponde en modo alguno con la vision zoroastrica. Pero se comprenden los motivos de que se introduzca a Yima en este argumento mitologico del fin del mundo era el rey fabuloso de la Edad de Oro, y en el *vara* habrian de conservarse o, mejor dicho, «salvarse» los germenes de una humanidad futura destinada a conocer, una vez pasada la catastrofe escatologica, la existencia paradisiaca de los «comienzos».

Luego se anadira una nueva idea escatologica, la de la resurreccion de los cuerpos. Esta creencia parece muy antigua, pero se proclama expresamente en el *Yasht* 19,11-89 (vease tambien 13,129), que habla de la «resurreccion de los muertos» en relacion con la venida del «Viviente», es decir, del Saoshyant anunciado por Zaratustra. La resurreccion se enmarca, por tanto, en la renovacion final, que implica ademas el juicio universal Numerosas ideas, algunas de ellas muy antiguas, se articulan ahora en una grandiosa vision escatologica· el mundo radical y completamente renovado representa, de hecho, una nueva creacion que jamas sera viciada por el asalto de los demonios; la resurreccion de los cuerpos, que en realidad es una recreacion de los cuerpos, equivale a una cosmogonia en virtud del

64 Veanse Christensen, *op cit passim* G Dumezil *Mythe et Epopee* II, pags 282 y sigs

65 *Videvdat* II 20 32 vease Soderblom, *op cit* pags 172 y sigs Veanse tambien *Bundahisn*, XXXIX, 14, *Menōk i Xrat* LXII, 15 Dumezil, *op cit* II pags 247 y sigs

paralelismo microcosmos-macrocosmos, concepcion arcaica comun a numerosos pueblos indoeuropeos, pero que en la India y el Iran tuvo un desarrollo considerable

Como ya hemos visto (vease § 104), la renovacion final, prefigurada ya en la liturgia celebrada por Zaratustra, es anticipada en los ritos del Año Nuevo (*Nawrōz*) La tradicion termino por situar en torno al Año Nuevo los acontecimientos decisivos del drama cosmico y humano. la creacion, la revelacion de la «religion» y la renovacion escatologica.[66] Pero, teniendo en cuenta que el año configura la totalidad del tiempo cosmico, los diez ultimos dias de cada año anticipan en cierto modo el drama escatologico. Este es el intervalo fabuloso en que las almas retornan a la tierra, y un *Yasht* (13,49-52) invoca a las Fravashis[67] que vagan libremente durante los diez ultimos dias del año. Esta creencia esta universalmente difundida, pero los zoroastristas, al igual que han hecho otras teologias antes y despues que ellos, la enmarcan en un sistema mas amplio: segun la tradicion pahlevi, Ohrmazd llevo a cabo la creacion del hombre durante esos diez ultimos dias del año; en consecuencia, las Fravashis vuelven a la tierra en el momento de la creacion del hombre, y retornaran al final de los tiempos, cuando se produzca la resurreccion de los cuerpos.[68]

Los textos tardios desarrollan el paralelismo entre las fiestas del Año Nuevo y la renovacion escatologica, cuando tendra lugar la resurreccion. Con motivo del Año Nuevo se estrenaban vestidos, y al final del tiempo dara Ohrmazd unas vestiduras gloriosas a los resucitados.[69] Como ya hemos visto (vease § 104), la renovacion universal y la resurreccion de los cuerpos se produciran a continuacion del

66 Vease Mole *Culte mythe et cosmologie*, pag 120

67 Las *fravashis* son las almas de los justos y a la vez sus arquetipos celes tes En tanto que «angeles guardianes» de los fieles, las *fravashis* luchan contra las encarnaciones del mal, las fuentes tardias las describen como jinetes armadas que protegen el cielo vease Widengren, *Rel de l Iran*, pag 39 La figura compleja de las *fravashis* parece ser el resultado de un largo proceso de sincretismo religioso

68 Veanse los textos citados por Mole, *op cit* pag 109

69 *Saddar Bundehes*, pags 32 37 traducido por Mole, pag 111

sacrificio oficiado por Saoshyant, asistido o no por Ahura Mazda. Este sacrificio escatológico reitera en cierto modo el sacrificio cosmogónico; de ahí que sea también «creador». La resurrección, y su corolario, la indestructibilidad de los cuerpos, desarrolla audazmente el pensamiento de Zaratustra; se trata, en definitiva, de una nueva concepción de la inmortalidad.[70]

70. Las dos creaciones —«espiritual» (*mēnōk*) y «material» (*getik*)— y también la mitología del «hombre primordial» (Gayomart) serán objeto de estudio en el segundo volumen.

Capítulo XIV

La religión de Israel en la época de los reyes y de los profetas

113. La monarquía: apogeo del sincretismo

«Cuando Samuel llegó a viejo, nombró a sus hijos jueces en Israel.» Pero los hijos no siguieron el ejemplo del padre; los ancianos fueron entonces a verle y le dijeron: «Nómbranos un rey que nos gobierne, como se hace en todas las naciones» (1 Sm 8,1-5). La monarquía, por tanto, era una institución extranjera. Algunos disconformes no le ahorraron críticas, pues a sus ojos Yahvé era el único rey de Israel. Sin embargo, la monarquía fue considerada desde el primer momento como agradable a Yahvé. Después de ser ungido por Samuel, Saúl recibió el «espíritu de Yahvé» (1 Sm 10,6). El rey, en efecto, era el «ungido» (*maśiaḥ*) de Dios (1 Sm 24,7-11; 26,9-11.16-23; etc.); era adoptado por Yahvé y en cierto sentido se convertía en hijo suyo: «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 Sm 7,14). Pero el rey no ha sido engendrado por Yahvé, únicamente es conocido, «legitimado» por una declaración especial.[1] Yahvé le otorga el dominio universal (Sal 72,8) y el rey se sienta en su trono al lado de Dios (Sal 110,1-5; 1 Cr 28,5; 29,23; etc.). El soberano representa a Yahvé; en consecuencia, pertenece a la esfera divina. Pero la posición única de

1. Véase Fohrer, *History of Israelite Religion*, pág. 147. El pueblo de Israel era también «hijo» de Yahvé; véase Fohrer, *op. cit.*, págs. 185 y sigs.

Yahve hace imposible la divinizacion del rey, que es el «siervo» por excelencia de Yahve (el termino se aplica sesenta veces a David).

La ceremonia de la coronacion incluye, ademas de otros ritos la uncion, la proclamacion de la realeza y la entronizacion.[3] Como representante de Yahve, el rey de Israel, al igual que otros soberanos del antiguo Oriente, debe asegurar el orden cosmico (Sal 2,10-12), imponer la justicia, defender a los debiles (Sal 72,1 y sigs.), asegurar la fertilidad de la tierra. «¡Que baje como lluvia sobre el cesped que abunden las mieses del campo y ondeen en lo alto de los montes!» (Sal 72,6-16) Reconocemos en estas frases las imagenes tradicionales de un reino «paradisiaco», que los profetas mesianicos repetiran con brillantes expresiones (tengase en cuenta ademas que la esperanza del rey ideal, el Mesias, esta intimamente relacionada con la ideologia regia) La monarquia se interpreto como una nueva alianza entre Yahve y la dinastia de David, prolongacion de la alianza del Sinai La originalidad de la ideologia monarquica israelita consiste precisamente en esta *revalorizacion de una institucion extranjera como nuevo acto de la historia sagrada* [4]

Salomon construyo el templo de Jerusalen junto al palacio real, y de este modo asocio el culto del santuario a la monarquia hereditaria. El templo se convirtio en residencia de Yahve en medio de los israelitas. El arca de la alianza, que hasta entonces habia acompañado a los ejercitos, quedo depositada en la oscuridad del Santo de los Santos (*debir*). Pero la santidad de Yahve irradia desde su santuario y sobre toda la tierra desde su templo (Sal 15,1; 24,3, 46,5; Is 31,4; 48,2; etc.). El monte Sion, sobre el que fue erigido el templo, es un «centro del mundo» [5] El templo de Jerusalen se convirtio en el

2 Incluso en unos textos tan intimamente ligados a la realeza como los salmos, el puesto central esta ocupado por Yahve no por el rey, vease Fohrer, *op cit* pag 150

3 Veanse los textos citados y comentados por Ringgren, *La Religion d Israel*, pags 236 y sigs, Fohrer *op cit* pags 142 y sigs

4 Von Rad, *Old Testament Theology* I, pags 319 y sigs Ringgren, pag 252

5 Sobre la importancia de este simbolismo para la especulacion posterior vease M Eliade, *Le mithe de l eternel retour*, cap I

santuario nacional, y el culto real se identifico con la religion del Estado La liturgia consiste en ritos expiatorios y de purificacion para la colectividad, pero incluye tambien plegarias publicas por el rey, por su gloria y por el ejercicio de su justicia, que asegura «la paz del pueblo» y la prosperidad universal (Sal 20; 72). En definitiva, *la accion liturgica renueva las estructuras del mundo.*

Del mismo modo que el templo fue edificado conforme a un modelo extranjero, el culto aprovecho tambien los formularios cananeos El sincretismo alcanzo proporciones desconocidas hasta entonces, pues la monarquia fomento la fusion de las ideas y las practicas religiosas compartidas por las dos capas de la poblacion, los israelitas y los cananeos Por otra parte, Salomon acepto los cultos de sus esposas extranjeras y permitio construir santuarios consagrados a sus dioses (1 Re 11,6-7) Los reyes se consideraban jefes de la religion del Estado En cambio, estamos poco informados acerca de su funcion sacerdotal. Cuando el arca fue trasladada a Jerusalen, David actuo como un sacerdote· danzo delante del arca, ofrecio «holocaustos y sacrificios de comunion a Yahve ... y bendijo al pueblo en el nombre de Yahve Sebaoth» (2 Sm 6,16-18) Tambien Salomon bendijo a la asamblea con motivo de la dedicacion del templo (1 Re 8,14), mientras que el salmo 110,4 proclama al rey «sacerdote eterno segun el rito de Melquisedec» Pero en otras ocasiones los reyes fueron criticados por oficiar ritos que estaban reservados a los sacerdotes. Es muy probable que el rey desempeñara un papel destacado en las ceremonias expiatorias del Año Nuevo Por otra parte, algunos salmos parecen relacionados con un rito de muerte y resurreccion simbolicas del rey. Podemos suponer, en consecuencia, que existia alguna relacion entre la fiesta del Año Nuevo, que implicaria una reactualizacion simbolica de la creacion, y el rito de la «muerte y resurreccion» del rey.[6]

A la muerte de Salomon, el reino se dividio en dos, el Reino del Norte, o Israel, y el Reino del Sur, o Juda. Como el arca se quedo en

6 Veanse G Allstrom *Psalm 89 Eine Liturgie aus dem Rituel des leidenden Konigs*, pags 143 y sigs Widengren, *Sakrales Konigstum* pags 15 y sigs, Ringgren *op cit* pags 249 y sigs Fohrer, pags 142 y sigs

Jerusalén y las tribus del Norte ya no tenían acceso al santuario común, Jeroboán, el primer rey de Israel, estableció dos santuarios, uno en Betel y otro en Dan, en los que se adoraba a Yahvé bajo la forma de un becerro de oro (1 Re 12,28-29). Es posible que las estatuas tauromorfas sirvieran de pedestal al Dios invisible. En todo caso se trata de una influencia cananea que violaba la prohibición de las imágenes, y esta innovación, que rozaba con la apostasía, agravó los motivos de malentendimiento entre los dos reinos.[7]

114. Yahvé y la criatura

Todo un grupo de salmos, los llamados «de entronización», exaltan a Yahvé como rey. Es un «rey grande, soberano de todos los dioses» (95,3); «Yahvé reina, tiemblan las naciones ... Reinas con poder y amas la justicia, tú has establecido la rectitud; tú administras la justicia y el derecho» (Sal 99,1-4). Pero la idea de la realeza divina no depende de la institución de la monarquía: Dios es señor del mundo porque lo ha creado. Yahvé derrotó al monstruo primordial (Ráhab, Leviatán, el dragón Tannín), símbolo del caos. En su condición de Cosmocrátor, Dios reside en el cielo y manifiesta su presencia o su voluntad en los fenómenos meteorológicos: relámpagos, truenos, lluvia. Ya hemos señalado sus atributos contradictorios (véase § 59), fórmula bien conocida para expresar la «totalidad». Yahvé dispensa el bien y el mal, da la muerte y hace vivir, abate y ensalza (1 Sm 2,6 y sigs.). Su «cólera» es temible, pero al mismo tiempo se muestra compasivo. Yahvé es «santo» (*qadoš*) por excelencia, lo que significa que es al mismo tiempo inaccesible y peligroso, pero que otorga la salvación.[8]

Creador y rey del mundo, Yahvé es también juez de su creación. «Cuando elija la ocasión, yo juzgaré rectamente» (Sal 75,3). Yahvé

7. Es importante tener en cuenta que en el Sur se mantuvo la monarquía hereditaria de la dinastía davídica, mientras que en el Norte se estableció una monarquía más o menos carismática; véase Ringgren, págs. 76 y sigs.

8. Ringgren, pág. 86.

juzga con rectitud (Sal 96,10). Su «justicia», a la vez moral, cósmica y social, constituye la norma fundamental del universo.[9] Yahvé es el «Dios vivo», lo que significa que es distinto de los ídolos, «espantapájaros de melonar, que no hablan; hay que transportarlos, porque no andan» (Jr 10,5), y también de los hombres, cuyos días «duran lo que la hierba» (Sal 103,15). El hombre es también un ser vivo (*nefeš*), puesto que Dios le infundió el «aliento» o «espíritu» (*ruaḥ*), pero su existencia dura poco. Además, Dios es espíritu, pero el hombre es carne (*basar*). Esta oposición no implica la desvalorización religiosa del cuerpo, sino que viene a subrayar la precariedad y el carácter efímero de la existencia humana, en contraste con la omnipotencia y la eternidad de Dios. La distancia inconmensurable que hay entre estos dos modos de ser se explica por el hecho de que el hombre es una criatura de Dios. Pero al mismo tiempo se diferencia de los restantes seres creados, pues *fue hecho a imagen de Dios* y reina sobre la naturaleza.

La condición mortal del hombre es consecuencia del pecado original, concretamente del deseo de Adán de ser igual a Dios (véase § 59). Los textos bíblicos insisten en la futilidad de la condición humana. El hombre fue tomado del polvo de la tierra y volverá al polvo (Gn 3,19). Una larga vida es su mayor bien. Como en tantas otras culturas tradicionales, la muerte es degradante y reduce al hombre a una existencia ulterior de carácter larvario en la tumba o en el *sheol*. En consecuencia, el muerto queda privado de toda relación con Dios, cosa que para el creyente constituye la más terrible de las pruebas. Pero Yahvé es más fuerte que la muerte; si quisiera, podría arrancar al hombre de su tumba. Algunos salmos aluden a este prodigio: «Sacaste mi vida del abismo, me hiciste revivir cuando bajaba a la fosa» (Sal 30,4). «No he de morir, viviré para contar las hazañas de Yahvé. Me escarmentó, me escarmentó Yahvé, pero no me entregó a la muerte» (Sal 118,17 y sig.). Éstas son las únicas alusiones a la resurrección de los muertos anteriores a la cautividad de

9. La «justicia» es aquí una idea próxima del *mâsaru* babilónico y la *ma'at* egipcia; véase Ringgren, *Word and Wisdom*, págs. 49 y sigs., 58.

Babilonia (587-538), cuando una parte de la población se vería sometida al influjo de la escatología irania (véase el segundo volumen).[10]

Como «esclavo» o «siervo» de Yahvé, el hombre debe vivir en el temor a su Dios. La obediencia es el acto religioso perfecto. Por el contrario, el pecado es la desobediencia, la violación de los mandamientos. Sin embargo, la conciencia de la precariedad no excluye la confianza en Yahvé ni el gozo engendrado por la bendición divina. Pero las relaciones entre Dios y el hombre no pasan de ahí; para la teología del Antiguo Testamento resulta inimaginable la *unio mystica* del alma con su creador. Al reconocer a Dios como creador y soberano absoluto, el hombre llega a conocer al menos algunos de sus predicados. La Ley (*torah*) proclama con exactitud la voluntad divina; lo importante, en consecuencia, es observar los mandamientos, es decir, comportarse conforme al derecho o la justicia (*sedhek*) El ideal religioso del hombre es ser «justo», conocer y respetar la Ley, el orden divino. Como dice el profeta Miqueas (6,8): «Hombre, ya te ha explicado lo que está bien, lo que Yahvé desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios». El pecado hace perder la bendición (*berakhah*). Pero como el pecado forma parte de la condición humana, y como Yahvé, a pesar de su rigor, es misericordioso, el castigo nunca será definitivo.

115. JOB, EL JUSTO PUESTO A PRUEBA

Estimaba un exegeta que «el encuentro del poder y de la bondad resume el modo en que el Antiguo Testamento entiende a Dios».[11] Hay motivos para dudar que todos los lectores del Libro de Job estén dispuestos a suscribir este juicio. La historia resulta de una

10 La idea de la resurreccion, sin embargo, venia siendo preparada por la teologia (la omnipotencia de Yahve) y por ciertos ritos y creencias cananeos, veanse H. Riesenfeld, *The resurrection in Ez. XXXVII*, pags 5 y sigs , Widengren, *Sakrales Konigstum*, pag. 46; Ringgren, *La Religion d'Israel*, pag. 261

11. A Weiser, *Die Psalmen*, 1950, pag. 308, citado por Ringgren, pag. 137

trágica simplicidad:[12] se trata de la afliccion de un justo, del que Yahve se sentía muy satisfecho. «¿Te has fijado en mi siervo Job? —dice Dios a Satanás, el "acusador" celeste—. En la tierra no hay otro como él: es un hombre justo y honrado, religioso y apartado del mal» (1,8). Pero Satanás replica que la piedad de Job se explica por su prosperidad, es decir, por la bendición divina. Yahvé permite entonces al «acusador» que ponga a prueba al más fiel de sus servidores. Job pierde sus hijos y su fortuna; abrumado por unas «llagas malignas desde la planta del pie a la coronilla», se tendió entre las basuras. Job se lamenta y maldice el día en que nació, pero no se revuelve contra Dios. Se le acercan tres amigos y, en unos extensos discursos, tratan de convencerle de que el hecho mismo de sus *sufrimientos* —que tienen el valor de un *castigo*— prueba que es culpable. En consecuencia, debe «reconocer» y confesar sus «pecados». Pero Job rechaza la explicacion de sus males por la doctrina de la retribución. Sabe que el hombre «no lleva razón contra Dios» (9,2), que Yahvé «acaba con inocentes y culpables» por igual (9,22), pero, dirigiéndose a Dios, se atreve a decirle: «Sabes que no soy culpable y que nadie me librará de tus manos» (10,7). No se explica como puede Dios maltratar de modo semejante a su criatura (10,8-22), pues en ningún momento ha dudado Job del carácter irrisorio de toda existencia humana: «¿Por qué asustas a una hoja que vuela y persigues la paja seca?» (13,25). Pero no logra identificar la naturaleza de su crimen: «¿Cuántos son mis pecados y mis culpas? Demuéstrame mis delitos y mis pecados» (13,23).[13]

Uno de los amigos condena este lenguaje, pues la criatura es pecadora por definición: «¿Cómo puede el hombre ser puro o inocente, el nacido de mujer? Ni aun a sus ángeles los encuentra fieles ni

12. La fecha de redaccion es insegura. Si bien el texto, tal como nosotros lo conocemos, parece postexilico, el contenido es mas antiguo

13. La imposibilidad de comprender su culpabilidad constituye el tema central de las lamentaciones de Job. «¿No llore con el oprimido, no tuve compasion del pobre?» (30,25) «¿He caminado con los embusteros, han corrido mis pies tras la mentira?» (31,5). «Si negue al padre lo que deseaba o deje consumirse en llanto a la viuda, si comi el pan yo solo sin repartirlo con el huerfano...» (31,16-17); vease 31,19-34.

el cielo es puro a sus ojos» (15,14-15). Pero Job repite que en su caso no se trata de una decisión personal de Yahvé, cuyo designio no puede entender (19,6-7). Cuando otro amigo le habla del castigo de los pecadores, Job le recuerda que los malvados, que no sirven a Dios, «siguen vivos» y prosperan (21, 7-16). Si Job supiera cómo llegar hasta él, entablaría una querella ante Dios, le hablaría de las maldades que quedan sin castigo. Pero Yahvé está lejos, ausente, y es invisible (caps. 23 y 24). Pero Job no abandona su fe y su confianza en Dios, y precisamente por ello afirma que «hasta el último aliento mantendré mi honradez, me aferraré a mi inocencia sin ceder; la conciencia no me reprocha ni uno de mis días» (27,5-6). Pero Job grita y Dios no le responde: «Te pido auxilio y no me haces caso; espero en ti y me clavas la mirada...» (30,20-21).

Un cuarto amigo, Elihú, «un joven», interviene enérgicamente. Se siente indignado de que Job se haya atrevido a decir: «Yo soy puro, no tengo delito; soy inocente, no tengo culpa» (33,9). Pues, proclama Elihú, «Dios no obra el mal, el Todopoderoso no tuerce el derecho» (34,12); no rechaza al hombre de corazón sincero (36,5). Después del largo discurso de Elihú,[14] la respuesta de Yahvé decepciona por su tono impersonal. Dios habla «desde el seno de la tormenta» (38,1), en una verdadera teofanía, pero ignora las preguntas de Job. Yahvé se contenta con recordarle su omnipotencia, su obra cósmica, la complejidad del universo, la variedad infinita de las manifestaciones de la vida. Después de evocar las grandes estructuras cósmicas y las leyes que rigen los cielos y la tierra, Yahvé le habla de los leones, de los rebecos y de otras criaturas cuya vida Dios se encarga de asegurar, así como de su proliferación, después de haberlas creado, cada una con su complexión particular y su comportamiento específico. Para concluir, le apostrofa: «¿Quiere el censor discutir con el Todopoderoso?» (40,2). En vano intenta refugiarse Job en su silencio: «Me taparé la boca con la mano; he hablado una vez y no insistiré» (40,4-5).

En un segundo discurso le explica Yahvé extensamente cómo son la bestia Behemot y el monstruo Leviatán. En su respuesta de-

14. Este discurso parece ser una interpolación.

muestra Job que ha entendido el significado secreto de la lección de Yahvé: la existencia misma del universo es un milagro, el modo de ser del creador desafía toda capacidad de comprensión, la intención de sus actos permanece inescrutable. «Reconozco que lo puedes todo y ningún plan es irrealizable para ti —yo, el que empañó tus designios con palabras sin sentido—; hablé de grandezas que no entendía, de maravillas que superaban mi comprensión. Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos; por eso me retracto y me arrepiento echándome polvo y ceniza» (42, 1,6). En resumidas cuentas, Job se reconoce culpable ante Dios. Inmediatamente le restituye Dios la salud y le aumenta al doble todos sus bienes. Job vivió hasta la edad de ciento cuarenta años (42,7-17).

Después de tres mil años, este libro febril, enigmático e inquietante nos sigue apasionando. El hecho de que Dios se haya dejado tentar por Satanás turba aún más a las almas ingenuamente religiosas. Pero Job entendió bien la lección: si *todo* depende de Dios y si Dios es impenetrable, es imposible juzgar sus actos. También será imposible juzgar su actitud para con Satanás. La lección secreta de Yahvé va más allá del «caso» de Job. Se dirige a todos aquellos que no llegan a comprender la presencia —y el triunfo— del mal en el mundo. En definitiva, el Libro de Job *es* para el creyente una explicación del mal y de la injusticia, de la imperfección y del terror. Si todo está regido y si todo es querido por Dios, todo cuanto acontece al creyente está cargado de significación religiosa. Pero sería vano —y al mismo tiempo impío— creer que, sin la ayuda de Dios, el hombre es capaz de desentrañar el «misterio de la iniquidad».

116. El tiempo de los profetas

«Antes se llamaba "vidente" al que hoy llamamos "profeta" (*nabi*)» (1 Sam 9,9). De hecho, la institución del «vidente» (*ro'eh*) del período nómada fue modificada, después de la conquista, bajo el influjo de los *n^{e}biʾim* que los israelitas encontraron en Palestina. Hacia el año 1000 a.C., los «videntes» yahvistas (como Natán) y los *nâbîim* aún coexistí-

an (1 Sm 10,5). Gradualmente se fusionaron las dos instituciones, y el resultado final fue el profetismo clásico veterotestamentario. Al igual que los *nâbîim*, los profetas estaban relacionados con los santuarios y el culto, y se caracterizaban por sus experiencias extáticas.

Elías y Eliseo ilustran el período de transición, pero sus vocaciones y actividades religiosas anuncian ya el profetismo clásico. Elías aparece en el Reino del Norte, bajo los reyes Ajab y Ocozías (874-850). Se subleva contra la política de Ajab, que pretendía integrar a los israelitas y a los cananeos concediéndoles igualdad de derechos y fomentando el sincretismo religioso con el culto de Baal y Melqart, que gozaba de la protección de la reina Jezabel, oriunda de Tiro. Elías proclama a Yahvé soberano único de Israel. Yahvé, no Baal, es el que dispensa la lluvia y asegura la fertilidad de la tierra. En el famoso episodio del monte Carmelo, cuando entabla un duelo con los profetas de Baal sobre quién será capaz de poner fin a la sequía que dura ya tres años, Elías demuestra la impotencia del dios cananeo para prender fuego en el altar del sacrificio y, en consecuencia, para producir la lluvia.[15] Además, Elías fulmina contra el rey Ajab, que había dado muerte a uno de sus súbditos para apoderarse de su viña, la predicción de una muerte violenta (1 Re 21). La fama postuma de Elías lo aproximó a Moisés. La leyenda supone que fue arrebatado por Yahvé al cielo en un carro de fuego (2 Re 2,2 y sigs.). La biografía de Eliseo, discípulo y sucesor de Elías, abunda en episodios maravillosos (véase § Re 2,19 y sigs., 4,1 y sigs.; etc.). A diferencia de Elías, Eliseo reúne en torno a sí a un grupo de profetas. Pero a semejanza de Elías, participa activamente en la vida política, comunica oráculos al rey y hasta le acompaña en la guerra (2 Re 3,11).

Aparte de los adivinos y los visionarios ambulantes, se distinguen dos clases de profetas. El primer grupo está integrado por los profetas cultuales, que permanecen cerca del templo y participan en

15 El duelo forma parte de una guerra religiosa, del mismo modo que Jezabel había dado orden de matar a los profetas de Yahve, Elias, despues de su victoria, pide al pueblo que capture a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal «Los hizo descender cerca del torrente Quison y allí los degollo» (1 Re 18,40)

los ritos al lado de los sacerdotes.[16] Son los profetas de la corte, asociados a los santuarios del rey. Muchas veces predicen al monarca la victoria deseada (véase, por ejemplo, 1 Re 22). Esta clase de profetas profesionales, de considerables proporciones, comprende también a los que en el Antiguo Testamento son considerados falsos profetas.

Mayor importancia tiene en la historia religiosa de Israel el segundo grupo, formado por los grandes profetas escritores, de Amós al «Segundo Isaías». Estos últimos no proclaman su mensaje como miembros de una profesión, sino en virtud de una vocación especial. No representan a unos clanes o a determinados santuarios ni a los reyes, sino que se proclaman mensajeros de Dios.[17] La vocación viene impuesta por una llamada directa de Yahvé. Como refiere Jeremías, «la palabra de Yahvé me fue dirigida en estos términos: Antes de formarte en el vientre te escogí, antes de salir del seno materno te consagré y te nombré profeta de los paganos» (Jr 1,4 y sigs.). Isaías, por su parte, vio un día en el templo «al Señor Yahvé sentado sobre un trono alto y excelso», rodeado de serafines, y oyó su voz que decía: «¿A quién mandaré? ¿Quién irá por mí?». Isaías respondió: «Aquí estoy, mándame». Y Dios le dictó lo que habría de decir al pueblo (Is 6,1-10). La llamada es escuchada a pesar de la oposición de los oyentes (véanse Os 9,7; Ez 12,21 y sigs.), pero ocurre a veces que la predicción es interrumpida por la fuerza (Am 7,10 y sigs.) o por el mismo profeta cuando estima que ha fracasado en su misión (Is 8,16-18).

Todos los grandes profetas están sincera y apasionadamente convencidos de la autenticidad de su vocación y de la urgencia de su mensaje. No dudan de que están proclamando la palabra misma de Dios, pues han sentido cómo sobre ellos se posaba la mano de Yahvé o su espíritu (*ruaḥ*).[18] La posesión divina se manifiesta a me-

16. Hay restos de sus discursos en algunos salmos (Sal 2,21; 81; 110; 132) y en los libros de los profetas Nahun y Habacuc

17 Veanse G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, pags. 237 y sigs., y las bibliografias recogidas en las pags. 235 y 238, n. 2.

18. Veanse S Mowinckel, «The "Spirit" and the "Word" in the preexilic reforming prophets»; A. Haldar, *Associations of Cult Prophets in the Ancient Near East*, pags. 115 y sigs.

nudo en forma de éxtasis, si bien no parece que sean indispensables la exaltación o el trance extático.[19] Algunos profetas llegaron incluso a ser acusados de «locos», como Oseas (9,7): «El profeta es un loco, el hombre inspirado desvaría», pero no cabe hablar de una verdadera afección psicopatológica. Se trata de sacudidas afectivas provocadas por la presencia terrorífica de Dios y por la gravedad de la misión que el profeta acaba de asumir. Este fenómeno nos es perfectamente conocido a través de las «enfermedades iniciáticas» de los chamanes o las «locuras» de los grandes místicos de todas las religiones. Por otra parte, al igual que los «especialistas de lo sagrado» de las sociedades arcaicas y tradicionales, los profetas están dotados de facultades adivinatorias[20] y dan muestras de poseer poderes maravillosos de carácter mágico: resucitan muertos, sacian a las multitudes con cantidades mínimas de alimentos, hacen enfermar a diversas personas, etc.[21] Muchos de los gestos que realizan los profetas tienen un valor simbólico: Elías echa su manto sobre Eliseo (1 Re 19,19-21); por orden de Yahvé rompe Jeremías un cuenco de barro para ilustrar la ruina inminente de Israel (Jr 19,10 y sigs.), se echa al cuello un yugo para convencer al pueblo de que se somete al rey de Babilonia (cap. 27).[22]

Pero independientemente de la fuente de su inspiración (sueño, visión, audición, conocimiento milagroso, etc.), lo que en todo caso llegaba a los profetas era la palabra de Yahvé. Estas revelaciones directas, personales, eran interpretadas evidentemente a la luz de su fe profunda y luego eran transmitidas conforme a ciertos modelos tradicionales. Los profetas preexílicos tienen en común el rasgo de que

19. Véanse las bibliografías registradas por Ringgren, *La religion d'Israël*, pág. 268, n. 1; Fohrer, *op. cit.*, págs. 234, n. 17. El éxtasis era más frecuente entre los *nâbîim*; véase Fohrer, pág. 234.

20. Elías prevé la muerte inmediata del rey Ocozías (2 Re 1,2 y sigs.); Eliseo sabe dónde encontrar agua en el desierto (2 Re 3,16-17) y que los reyes han dado órdenes de matarle (2 Re 6,32); conoce también las palabras pronunciadas por el rey de Damasco en su dormitorio (2 Re 6,32).

21. Véanse los ejemplos citados por Fohrer, pág. 233.

22. Véase G. Fohrer, *Die symbolische Handlungen der Propheten*.

anuncian el juicio de Dios contra Israel: Yahvé enviará a unos invasores inmisericordes para aniquilarlo. El Señor se servirá de los grandes imperios militares como instrumento de castigo contra su propio pueblo, que le había traicionado. ¿Es posible entrever al mismo tiempo una promesa de esperanza en este juicio terrible? Se ha creído ver en el profetismo veterotestamentario una variante más de la alternancia, tan conocida en el Cercano Oriente, entre «tiempos de desdicha» y «tiempos de felicidad», pero no parece que este esquema sea aplicable en todos los ejemplos aducidos.[23] Como más adelante veremos (véase § 118), la única esperanza está en el «resto» del pueblo elegido que sobrevivirá a la catástrofe. Con ese «resto» precisamente se dispone Yahvé a concluir una alianza.

117. Amós el pastor; Oseas el desdeñado

Amós ejerció su ministerio durante el reinado de Jeroboán II (aproximadamente, entre los años 780-82 y 753-46 a.C.). No era un *nabi* profesional: «Yo soy ganadero y cultivo higueras. Pero Yahvé me arrancó de mi ganado y me mandó ir a profetizar a su pueblo, Israel» (7,14-15). Anuncia que Dios se dispone a juzgar a los pueblos vecinos —Damasco, Gaza y Filistea, Tiro y Fenicia— que han pecado contra la moral. Esto implica que todas las naciones caen dentro de la jurisdicción de Yahvé. Pero Amós fulmina sus oráculos sobre todo contra Israel, el Reino del Norte contra sus injusticias sociales y su infidelidad religiosa. Los ricos «venden al inocente por dinero ... tuercen el proceso del indigente» (2,6-7). Pero sus riquezas serán reducidas a polvo (4,7-11). En vano multiplican sus sacrificios estos pecadores confiados. Amós escucha las palabras de Yahvé y no se cansa de repetirlas: «Detesto y rehúso vuestras fiestas ... Por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis, no los aceptaré ni miraré vuestras víctimas cebadas» (5,21 y sigs.). Lo que Dios espera de sus fieles es el derecho y la justicia (5,24-25).

23. Véase Ringgren, *op. cit.*, pág. 271.

Por otra parte, el culto ha sido pervertido por la introducción de elementos orgiásticos cananeos (5,26; 8,14). Es inútil la veneración puramente externa de los lugares santos: «Marchad a Betel a pecar, en Guilgal pecad de firme» (4,4). Sólo podrá salvarlos un retorno a la fe: «Buscad el bien, no el mal, y viviréis y estará realmente con vosotros, como decís, Yahvé, Dios de los ejércitos ... A ver si se apiada Yahvé, el Dios de los ejércitos, del resto de José» (5,14-15).[24]

Igual que Amós, Oseas, contemporáneo algo más joven del primero, predicó en el Reino del Norte. Su vocación y el sentido de su mensaje parecen ir ligados a las vicisitudes de su matrimonio. Pero la interpretación de algunas alusiones que aparecen en el texto de sus discursos es muy controvertida. Según su primer relato (1,2-9), Yahvé le ordenó casarse con «una mujer prostituta», que engendró unos hijos a los que él puso nombres simbólicos —«Incompadecida» y «No-pueblo-mío»— para proclamar públicamente que Yahvé ya no amaba a Israel y que éste ya no era su pueblo. Según el segundo relato (3,1-5), Yahvé le ordenó casarse de nuevo, esta vez con una «mujer amante de otro y adúltera, como ama Yahvé a los israelitas, a pesar de que siguen a dioses ajenos». Es probable que la primera esposa fuese una mujer que había participado en los ritos cananeos de la fecundidad. En cuanto a la segunda, elegida a pesar de su pasado detestable, debía indicar la actitud benevolente de Yahvé, que está dispuesto a perdonar a Israel.

En todo caso, la predicación de Oseas está dominada por la amargura de Dios ante la traición de su pueblo. Israel era la esposa de Yahvé, pero le fue infiel y se «prostituyó», es decir, que se entregó a los dioses cananeos de la fecundidad. Israel ignora que la fecundidad es un don de Yahvé: «Ella se decía: Me voy con mis amantes, que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi vino y mi aceite. Ella no comprendía que era yo quien le daba el trigo y el vino y el aceite, y oro y plata en abundancia, con los que ellos se hicieron sus

24. Los oráculos de restauración y de fecundidad paradisíaca con que finaliza el texto (9,11-15) contrastan tan netamente con la condenación, repetida muchas veces, que se puede dudar de su autenticidad; véase Ringgren, pág. 280. Von Rad, sin embargo, los considera autenticos, *Old Testament Theology* II, pág. 138.

Baales» (2,7-10). Surge de nuevo, exacerbado, el conflicto irreductible entre Baal y Yahvé, entre una religión de estructura cósmica y la fidelidad a un Dios único, creador del mundo y dueño de la historia.

Oseas ataca infatigablemente el sincretismo Baal-Yahvé. «Fornican abandonando a su Dios. Sacrifican en la cumbre de los montes y queman ofrendas en las colinas, debajo de encinas y álamos y terebintos de agradable sombra» (4,12-13). Israel ha olvidado su propia historia: «Cuando Israel era niño, lo amé, y desde Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí» (11,1-2). Estalla la cólera provocada por la incorregible ingratitud. El castigo será terrible: «Seré para ellos como leopardo, los acecharé como pantera en el camino, los asaltaré como una osa a quien roban las crías y les desgarraré el pecho; allí los devoraré como un león, las fieras los descuartizarán» (13,7-9).

De nada sirve el culto puramente externo, «porque quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (6,6). Los lugares altos, en los que se celebran las ceremonias sincretistas, serán destruidos (10,8). No queda otro medio de salvación que un retorno sincero a Yahvé. «Conviértete, Israel, a Yahvé, tu Dios, que tropezaste en tu culpa. Decidle: Perdona del todo nuestra culpa» (14,2-3). Oseas sabe muy bien que su apostasía es tal que ya no les permite convertirse (5,4). Pero el amor de Yahvé es más fuerte que su ira. «No cederé al ardor de mi cólera ..., que soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti y no enemigo devastador» (11,9). Yahvé quiere conducir a Israel «al desierto y hablar a su corazón ... Allí me responderá como en su juventud, como cuando salió de Egipto. Aquel día me llamará Esposo mío ... Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo a precio de justicia y de derecho, de afecto y de cariño» (2,16-21). Será un retorno a los comienzos del matrimonio místico de Yahvé con Israel. Este amor conyugal anuncia ya la fe en la redención: la Gracia de Dios no espera la conversión del hombre, sino que la antecede.[25] Añadamos que el simbolismo conyugal será utilizado por todos los grandes profetas que seguirán a Oseas.

25. Vease Fohrer, *op. cit.*, pág. 250 y n. 17 (bibliografía). Paradójicamente, las imágenes matrimoniales utilizadas por Oseas son tributarias de los cultos cana-

118. Isaias: retornara un «resto de Israel»

No obstante la semejanza de sus respectivas vocaciones, cada uno de los grandes profetas escritores se diferencia por el tono de su vida, por la forma en que asume su destino. Isaías vivió y escuchó la voz de Dios en el templo de Jerusalén, en el año 746 o el 740. También su mujer era profetisa y el mismo tuvo discípulos, igual que los *nâbîm* profesionales.[26] Pronunció su último discurso en el año 701. Al principio critica Isaias sobre todo la situación social y moral de los reinos de Judá e Israel. No duda en dirigir sus ataques contra el mismo rey y los altos dignatarios (véase 3,12-15). Anuncia que el juicio de Dios no perdonara a nadie (2,12-17). Al igual que sus predecesores, declara que el culto no es suficiente: «¿Qué me importa el número de vuestros sacrificios —dice el Señor—. Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones» (1,11). No sirve rezar, «porque vuestras manos están llenas de sangre» (1,15). La única devocion verdadera consiste en practicar la justicia y hacer el bien: «Aprended a obrar bien, buscad el derecho, enderezad al oprimido; defended al huérfano, proteged a la viuda» (1,17).

El ataque asirio contra Siria y Palestina introdujo un nuevo elemento en la predicacion de Isaías. El profeta vio en estos graves acontecimientos militares y políticos una intervención de Yahvé en

---

neos de la fecundidad, a los que combate el profeta; vease Ringgren, pag. 283 Vease, sin embargo, Andre Neher, *L'essence du prophetisme*, pags 247 y sigs., sobre la significacion «existencial» del simbolismo conyugal en el pensamiento religioso hebreo La traduccion de la experiencia mistica en terminos de union conyugal sera resumida en las interpretaciones judias y cristianas del Cantar de los Cantares y sobre todo en la teologia mistica de la Contrarreforma Por el contrario, en la mistica vasihnava, la union mistica entre el alma y Dios es ilustrada por el amor adultero entre Radha y Krishna

26 Es importante señalar que solo los treinta y nueve primeros capitulos del libro que lleva su nombre le pertenecen realmente El resto esta constituido por diversos oraculos que no son anteriores al siglo VI; los mas importantes son el Deutero-Isaias (caps 40-55) y el Trito-Isaias (caps 56-66) Aun mas tarde se introdujo en el Libro de Isaias cierto numero de fragmentos (por ejemplo, el apocalipsis de los caps 24-27)

la historia: Asiria no es más que su instrumento. Para Isaías se trata de la venganza de Yahve, que va a castigar la infidelidad religiosa unida a la injusticia social y al hundimiento de los valores morales. Ésta es la razón de que se oponga a la política extranjera del rey. Las coaliciones y las maniobras políticas son inútiles. Sólo queda una esperanza: la fe y la confianza en Yahve. «Si no creéis, no subsistiréis» (7,9b). No es Egipto, sino la fe de Yahvé, la que puede servir de ayuda (31,1-3). Para animar al rey, Isaías anuncia un «signo de Yahvé»: «La joven está encinta y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel» (7,14). «Antes que aprenda el niño a rechazar el mal y escoger el bien», Yahvé obrará muchos prodigios (7,16 y sigs.). Este oráculo ha dado lugar a numerosas interpretaciones.[27] La especulación teológica cristiana vio en el nombre de «Emmanuel» («Dios con nosotros») el anuncio del nacimiento de Cristo. De todos modos, el sentido mesiánico es evidente: Yahvé suscitará en la descendencia de David un rey justo que saldrá victorioso y cuyos descendientes reinarán para siempre.

Cuando el rey de Asur invade Palestina, Isaías afirma que ya no es el instrumento de Yahvé, sino un simple tirano insaciable en su sed de poder (10,5-15). También él, por consiguiente, será aniquilado (14,24-25). El profeta habla una y otra vez, incansablemente, del poder y la soberanía de Dios, y anuncia el «día de Yahvé», en que el Señor juzgará al mundo (2,12-17). Por eso condena no sólo la arrogancia del rey de Asur, sino también los pecados políticos y sociales de Judá —la opresión de los pobres (3,12-15), el lujo (3,16-24) y el desenfreno (5,11-13), la injusticia (5,1-7.23), el expolio de las tierras (5,8-10)—, pecados que considera como otros tantos actos de rebelión contra Yahvé (1,2-3). Condena igualmente a los malos gobernantes (28,14-22) y a los sacerdotes y profetas cultuales que se burlan de él (28,7-13).

Isaías cree en la invulnerabilidad de Sión. La montaña santa ha sido y seguirá siendo protegida por Yahvé contra los asaltos de todos sus enemigos (14,24-32; 17,2-14; 29,1-8; etc.). Conserva también la es-

27 Vease la bibliografia esencial en Ringgren, pag 286, n 1 Tambien A Neher, *op cit*, pags 228 y sigs

peranza en «un resto de Israel» que «volverá al Dios guerrero» (10,20-21).[28] Pero la esencia de su mensaje no fue aceptada, y el profeta no oculta su decepción. Su último discurso predice la ruina «de las campiñas rientes, de las viñas fértiles»; en «las casas alegres y la ciudad divertida» crecerán zarzas y cardos, «porque el palacio está vacío, la ciudad populosa desierta» (32,9-14).

119. La promesa hecha a Jeremías

Nacido en el seno de una familia sacerdotal, Jeremías recibió su vocación en el año 626 y la ejerció, con algunas interrupciones, durante cuatro decenios. En un célebre pasaje relata las circunstancias de su elección (1,1 y sigs.). Vacilante ante su tarea, invoca su corta edad: «Mira que no sé hablar, que soy un muchacho» (1,6). Pero el Señor le tocó la boca y le dio fuerzas (1,9 y sigs.). Los primeros discursos de Jeremías están dominados por un tema especialmente dramático: la catástrofe inminente causada por «un pueblo venido del Norte». «Armados de arcos y jabalinas, implacables e inexorables...» (6,22-23). Sería inútil buscar el modelo histórico de estos jinetes salvajes. «El pueblo venido del Norte» es una de las imágenes mitológicas de la destrucción total. Porque la invasión causará la ruina total del país. «Miro a la tierra: ¡caos informe!; al cielo: está sin luz» (4,23). La reducción al caos será el castigo divino por la infidelidad religiosa, pero al mismo tiempo servirá de punto de partida para una nueva creación, la nueva alianza que Jeremías proclamará más adelante. Porque Yahvé es misericordioso, y el profeta comunica su llamada: «Volved, hijos apóstatas, y os curaré de vuestra apostasía» (3,22; véase también 4,1 y sigs.).

En el año 609 muere Josías y le sucede en el trono su hijo Joaquín, que se revela como un déspota odioso al que Jeremías no duda en dirigir sus ataques. En la explanada del templo lanza sus recriminaciones contra todos aquellos —sacerdotes, profetas, pueblo— que

28. Isaías da a su primer hijo el nombre de Shear-Yashub, «un resto volverá».

se dejan engañar por la seguridad ilusoria que les da su actividad religiosa (7,1-15; 26,1 y sigs.). «No os hagáis ilusiones con palabras falsas, repitiendo: "El templo del Señor"» (7,4). En vano acuden al templo los que han robado, asesinado, cometido adulterio, ofrecido incienso a Baal, los perjuros, diciéndose: «Aquí estamos seguros», pero dispuestos a seguir cometiendo estas abominaciones. Yahvé no está ciego (7,Y-11). El Señor les recuerda la suerte del santuario de Siló, destruido por los filisteos: «Andad, id a mi templo de Siló, al que di mi nombre antaño, y mirad lo que hice con él, por la maldad de Israel, mi pueblo» (7,12-13). Jeremías fue encarcelado, y es probable que sin la protección de algunos altos dignatarios hubiera sido condenado a muerte (26,10 y sigs.). Durante mucho tiempo no tuvo ocasión de hablar en público.[29]

La última etapa de la predicación de Jeremías comenzó en el año 595, cuando Nabucodonosor se apoderó de Jerusalén y deportó a una parte de los notables de Jerusalén. El nuevo rey Sedecías preparaba una sublevación con la ayuda de Egipto, pero Jeremías trataba de calmar al pueblo. Encarcelado como traidor, fue liberado más tarde por los babilonios. Poco más tarde marchó a Egipto con un grupo de compatriotas que se expatriaron (caps. 37-39). Dirigió su último discurso a «todos los judíos instalados en el país de Egipto» (44,1). A través de su profeta les hacía recordar el Señor todas las catástrofes recientes: «Vosotros habéis visto todas las calamidades que envié sobre Jerusalén y sobre las ciudades de Judá: ahí las tenéis hoy, arruinadas y sin habitantes» (44,2). En vano envió Dios a sus «siervos los profetas»; el pueblo se obstinó en su maldad (44,4 y sigs.). Para terminar, Yahvé anuncia una nueva destrucción: también el «resto de Judá» que se ha instalado en Egipto será aniquilado (44,12 y sigs.).

Una de las características del mensaje de Jeremías es su gran número de confesiones y alusiones a sus sentimientos personales.[30]

29. Por mandato de Yahvé consigna sus profecías de desgracias en un libro. Un día, su servidor Baruc quiso leer algunos fragmentos en el templo, pero fue detenido y llevado ante el rey, que quemó el rollo. Pero Jeremías dictó un nuevo libro (cap. 36).

30. Véase especialmente 11,18-23; 12,1-6; 15,10-12.15-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18. Véanse Ringgren, pág. 295 y las bibliografías citadas en las nn. 2 y 3.

Se atreve a decir a Dios: «Te me has vuelto arroyo engañoso, de agua inconstante» (15,18). Igual que Job, pregunta: «¿Por qué prosperan los impíos y viven en paz los traidores?» (12,1). Trata de comprender los caminos del Señor.[31] Sin embargo, a pesar de las catástrofes que predice, y que se van cumpliendo, Jeremías no pierde la confianza en la redención, incluso en una nueva creación. Lo mismo que un alfarero, Yahvé puede destruir su propia obra, pero también es capaz de repetirla y aun mejorarla (18,6 y sigs.). En efecto, a través de su profeta anuncia Dios una nueva alianza: «Mirad que llegan días en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá ... Meteré mi Ley en su pecho, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (31,31-33).

Amós esperaba la redención en virtud de un nuevo acto de amor de Dios, que haría posible el retorno de Israel «a los días de su juventud». Jeremías se atreve a esperar una regeneración radical del hombre. Porque «el hombre no es dueño de sus caminos» (10,23). Por eso promete el Señor la futura regeneración de su pueblo: «Les daré un corazón entero y una conducta íntegra, para que me respeten toda la vida, para su bien y el de sus hijos que los sucedan. Haré con ellos una alianza eterna, y no cesaré de hacerles bien...» (32,39-40). Esto equivale a una nueva creación del hombre, idea que tendrá consecuencias importantes (entre otras, la concepción cristiana de una nueva alianza revelada en el Nuevo Testamento).[32]

120. La caída de Jerusalén. Misión de Ezequiel

«No creían los reyes del mundo ni los habitantes del orbe que el enemigo lograría entrar por las puertas de Jerusalén» (Lam 4,12). Así grita el autor anónimo de las Lamentaciones, testigo de la caída de Jerusalén en el año 587. «Mira, Yahvé, fíjate: ¿a quién has tratado así?

31. Véase G. von Rad, *Old Testament Theology* II, págs. 203 y sigs.

32. La espera de un rey ideal forma parte de la misma esperanza de una nueva alianza: «Yo le escucharé y él se acercará a mí» (30,21).

¿Cuándo las mujeres se han comido a sus hijos, a sus hijos tiernos? ¿Cuándo han asesinado en el templo de Yahvé a sacerdotes y profetas?» (2,20). La catástrofe tuvo consecuencias decisivas para la historia de Israel y para la evolución del yahvismo. La caída de la capital religiosa y política significó la desaparición del Estado y el fin de la monarquía davídica. El templo fue incendiado y reducido a un montón de escombros, con lo que cesaron los sacrificios. Una gran parte de la población fue deportada. Babilonia, por otra parte, era una tierra impura, donde no estaba permitido celebrar el culto. El templo fue sustituido por la escuela religiosa en que con el tiempo habría de convertirse la sinagoga. La comunidad se reunía periódicamente para orar, entonar himnos y escuchar homilías. Pero la destrucción del templo había traído consigo el fin de la nación. De ahí que la plegaria por la restauración de la independencia nacional fuera inseparablemente unida a las peticiones por la reconstrucción del templo.[33]

Fueron muchos los que en Jerusalén o en el exilio dudaron del poder de Yahvé y adoptaron los dioses de los vencedores. Algunos llegaron a dudar incluso de la existencia de Yahvé. Para otros, sin embargo, la catástrofe fue la prueba suprema de la cólera del Señor, incansablemente predicha por los profetas. Se produjo una reacción indignada contra los «profetas optimistas», mientras que los profetas escritores se ganaron la estima y la admiración de que se vieron privados en vida. Pero lo más importante fue que la minoría deportada a Babilonia habría de buscar por otros caminos de la tradición religiosa el apoyo necesario para preservar a Israel (véase el segundo volumen).

El último de los grandes profetas, Ezequiel, ejerció su ministerio en Babilonia, adonde había llegado con el primer grupo de deportados en el año 597, hasta el 571. Era sacerdote, lo que explica la importancia que atribuye a la «pureza» ritual. Para Ezequiel, los «pecados», y en primer término la idolatría, habían hecho «impuro» a Israel.

33. El salmo 51 suplica a Dios que purifique y libere a su pueblo, a la vez que pide la reconstrucción de «Jerusalén y sus muros». «Entonces te complacerás en sacrificios justos» (20-21).

Yahvé llevará a cabo la redención de su pueblo «purificándolo» con «un agua pura» (36,25).[34] Al principio, Ezequiel estimó que su tarea habría de consistir en un esfuerzo ingrato pero necesario de desmitificación. Era preciso pulverizar las esperanzas de los primeros deportados en la invulnerabilidad de Jerusalén y, a continuación, consolarlos ante la destrucción de la ciudad santa.[35] En esta primera etapa de su predicación anunciaba Ezequiel el fin inminente de Jerusalén, consecuencia inevitable de la infidelidad de Israel. En una alegoría compara (cap. 23) a Israel y Samaría (Judá) con dos hermanas que fueron amadas por Yahvé, pero que «se prostituyeron en Egipto desde su juventud» y aumentaron luego sus infidelidades con los asirios y los babilonios.

Ezequiel vuelve una y otra vez sobre el tema de la mujer infiel a la que, sin embargo, Yahvé se resistía a abandonar por amor a su propio nombre (véase por ejemplo, cap. 20). La situación privilegiada de Israel en nada se debe a sus propios méritos, sino que ha sido la eleccion de Yahvé la que lo ha singularizado entre los restantes pueblos. Si es importante esta interpretación de la catástrofe histórica como una crisis en la unión conyugal de Dios e Israel, más lo es la idea de la omnipresencia de Yahvé. La presencia de Dios no se circunscribe a un lugar privilegiado. En consecuencia, poco importa que el creyente adore a Yahvé en su patria o en un país extranjero. Lo que importa es la vida interior del individuo y la conducta que observa para con sus semejantes. Ezequiel se dirige más que ningún otro profeta al individuo.[36]

Después de la caída de Jerusalén se inicia una nueva etapa en la predicación de Ezequiel, caracterizada por la esperanza en la redención de Israel. Nada es imposible para Dios. Ezequiel ve en extasis un «valle lleno de huesos»; tocados por el espíritu, aquellos huesos recuperan la vida y se ponen en pie. Así hará el Señor con la casa de Is-

34 Von Rad, *Old Testament Theology* II, pags. 224 y sigs., Ringgren, pag. 300

35 Veanse Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel, passim*; id., *History of Israelite Religion*, pags 317 y sigs

36 Vease Fohrer, *History*, pag. 319, con la bibliografia recogida en ibid., n. 4

rael (37,1-14). Dicho de otro modo: aunque Israel haya muerto, podrá resucitar gracias a un prodigio divino. En otro oráculo (cap. 36) promete Yahvé el retorno de los deportados, la reconstrucción y la proliferación del pueblo. Pero sobre todo anuncia la redención de Israel: «Os rociaré con un agua pura que os purificara ... Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo ... Haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos. Habitaréis en la tierra que di a vuestros padres; vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (36,25-28). Al igual que para Jeremías, también para Ezequiel se trata de una nueva alianza que implica, de hecho, una nueva creación. Pero como la dispersión de Israel ponía en entredicho la omnipotencia y el honor del Señor, Ezequiel explica esta nueva creación por el deseo de Yahvé de santificar «su santo nombre, profanado por la casa de Israel en las naciones adonde fue» (36,21). David, príncipe y pastor, «siervo» ejemplar de Dios, reinará sobre el nuevo Israel (37,25 y sigs.; 34,23 y sigs.). En el último capítulo describe Ezequiel detalladamente el templo futuro,[37] cuyo modelo contempla en éxtasis, y el culto que deberá celebrarse en el nuevo Israel.

121. VALORACION RELIGIOSA DEL «TERROR DE LA HISTORIA»

No desaparecieron los profetas en los últimos años del exilio ni en la época postexílica (véase el segundo volumen). Pero su mensaje desarrolla lo que podríamos llamar una «teología de la salvación», ya esbozada en Jeremías. Ello nos autoriza a enjuiciar ya el cometido del profetismo en la historia religiosa de Israel.

Lo que más nos llama la atención en los profetas es su crítica del culto y la violencia con que atacan el sincretismo, es decir, las influencias cananeas, a las que califican de «prostitución». Pero esta prostitución contra la que lanzan incesantemente sus invectivas re-

37. La visión extática de Ezequiel constituye el punto de partida de la «teología del templo», que conocerá un espléndido desarrollo en el judaísmo y en el cristianismo.

presenta una de las formas más difundidas de la religiosidad cósmica. Esta religiosidad cósmica, característica de los agricultores, prolongaba la más elemental dialéctica de lo sagrado, concretamente la creencia en que lo divino se encarna, o se manifiesta, en los objetos y en los ritos cósmicos. Precisamente este tipo de religiosidad fue denunciado por los seguidores de Yahvé como la idolatría por excelencia, y ello a partir del momento mismo de su penetración en Palestina. Nunca sufrió la religiosidad cósmica ataques tan violentos. Los profetas lograron finalmente vaciar la naturaleza de toda presencia divina. Sectores enteros del mundo natural —los «lugares altos», las piedras, las fuentes, los árboles, algunas cosechas, algunas flores— recibirán el calificativo de «impuros», ya que fueron manchados por el culto de las divinidades cananeas de la fecundidad.[38] La región «pura» y santa por excelencia será únicamente el desierto, ya que allí se mantuvo Israel en una fidelidad perfecta a su Dios. La dimensión sagrada de la vegetación y, en general, las epifanías exuberantes de la naturaleza serán redescubiertas muy tarde, en el judaísmo medieval.

El culto, y en primer lugar los sacrificios cruentos, también fueron objeto de crítica. El culto estaba no sólo adulterado por ciertos elementos cananeos, sino que el pueblo y los sacerdotes estimaban que la actividad ritual era la forma perfecta de adoración. Los profetas, por el contrario, proclamarán la vanidad de buscar a Yahvé en los santuarios; Dios desprecia los sacrificios, las fiestas y las ceremonias (véanse, entre otros, Am 5,4-6.14-15.21-23), y exige el derecho y la justicia (5,24). Los profetas preexílicos nunca precisaron cuál debía ser la actividad cultual del creyente. El problema ni siquiera se plantearía hasta que el pueblo retornara a Yahvé. Los profetas no perseguían una mejora del culto, sino una transformación de los hombres.[39] Hasta después de la caída de Jerusalén no propondrá Ezequiel un oficio divino renovado.

38. Por la misma razón, los misioneros cristianos en la India sólo aceptaban en las iglesias las flores que no era utilizadas en las ceremonias hinduistas, es decir, las menos bellas.

39. Véase Fohrer, pág. 278.

La desacralización de la naturaleza, la desvalorización de la actividad cultual; en una palabra: el rechazo violento y total de la religiosidad cósmica y más aún la importancia decisiva atribuida a la regeneración espiritual del individuo mediante el retorno definitivo a Yahvé eran las respuestas de los profetas a las crisis históricas que amenazaban la existencia misma de los dos reinos judíos. El peligro era notable e inmediato. El «gozo de vivir», estrechamente unido a toda religión cósmica, constituía no sólo una apostasia, sino que era ilusorio y estaba condenado a desaparecer en la inminente catástrofe nacional. Las formas tradicionales de la religión cósmica, es decir, el misterio de la fecundidad, la solidaridad dialéctica entre la vida y la muerte no ofrecían ya más que una falsa seguridad. En efecto, la religión cósmica fomentaba la ilusión de que la vida jamás se interrumpe, lo que significaría que la nación y el Estado pueden sobrevivir por encima de la gravedad de las crisis históricas. Dicho de otro modo: el pueblo y los altos dignatarios, pero también los sacerdotes y los profetas optimistas, se inclinaban a asimilar las adversidades de orden histórico a las catástrofes naturales (sequías, inundaciones, epidemias, movimientos sísmicos, etc.). Lo cierto es, sin embargo, que tales catástrofes nunca son totales o definitivas Pero los profetas preexílicos anunciaban no sólo la ruina del país y la desaparición del Estado, sino que proclamaban también el peligro de aniquilación total del pueblo.

Los profetas reaccionaban contra el optimismo político oficial y atacaban a la monarquía davídica por haber fomentado el sincretismo en lugar de instaurar el yahvismo como religión del Estado. El «futuro» que predecían era en realidad algo inminente. Los profetas no cesaban de predicar con vistas a modificar el presente mediante una transformación interior de los fieles. Su interés apasionado por la política contemporánea era de orden religioso. En efecto, la marcha de los acontecimientos parecía capaz de producir la conversión sincera de la nación, y, en consecuencia, su «salvación», única posibilidad de supervivencia en la historia que le quedaba a Israel. El cumplimiento de las predicciones formuladas por los profetas confirmaba su mensaje y reivindicaba la verdad de que los aconteci-

mientos históricos eran obra de Yahvé. Dicho de otro modo: los acontecimientos históricos adquirían de este modo una significación religiosa, se transformaban en «teofanías negativas», en «cólera» de Yahvé. De este modo revelaban su coherencia íntima, por convertirse en expresión concreta de una misma y *única* voluntad divina.

De este modo, por vez primera, los profetas *valoran la historia*. Los acontecimientos históricos tendrán en adelante valor *por sí mismos*, en la medida en que vienen determinados por la voluntad de Dios. Los hechos históricos se convierten en «situaciones» del hombre ante Dios, y como tales adquieren un valor religioso que nada hasta entonces había podido conferirles. Podemos decir con toda justicia que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y esta concepción, como era de esperar, fue asumida y ampliada por el cristianismo.[40] Pero hemos de precisar que el descubrimiento de la historia como teofanía no iba a ser inmediata y totalmente aceptado por el pueblo judío, y que las antiguas concepciones sobrevivirían aún por mucho tiempo.

40. Véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 122 y sigs. Sobre la «salvación» del tiempo, su «valoración» en el marco de la historia sagrada israelita, véase ibíd., págs. 124 y sigs.

Capítulo XV

Dioniso o la felicidad recuperada

122. Epifanías y ocultamientos de un dios «nacido dos veces»

Después de un siglo largo de investigaciones, Dioniso es todavía una figura enigmática. Por su origen, por su peculiar modo de ser, por el tipo de experiencia religiosa que instaura, se aparta de los restantes grandes dioses griegos. Según el mito, es hijo de Zeus y de una princesa, Semele, hija de Cadmos, rey de Tebas. Hera, llena de celos, le tiende una trampa, y Semele pide a Zeus que le permita contemplarle en su verdadera forma de dios celeste. La imprudente es fulminada y da a luz antes de tiempo. Pero Zeus injerta a la criatura en su muslo y pasados algunos meses nace Dioniso, que puede llamarse con propiedad un dios «nacido dos veces». Son numerosos los mitos de origen que hacen a los fundadores de familias regias descendientes de la unión entre dioses y mujeres mortales. Pero Dioniso nace por segunda vez de Zeus. De ahí que sólo él sea divino.[1]

P. Kretschmer ha tratado de explicar el nombre de Semele por el término traco-frigio Semelô, que designa a la diosa Tierra; esta etimología ha sido aceptada por notables investigadores, como Nilsson y Wilamowitz. Sea o no correcta, esta etimología no nos ayuda para

1. Píndaro, frag. 85; Herodoto, II, 146; Eurípides, *Bacantes*, págs. 94 y sigs.; Apolodoro, *Bibl.*, III, 4,3; etc.

comprender el mito. En primer término, cuesta trabajo admitir un *hieros gamos* entre el dios celeste y la madre tierra que finalice con la combustión de ésta. Por otra parte, y ello es esencial, las más antiguas tradiciones mitológicas insisten en un hecho: siendo *mortal*,[2] Semele engendró un *dios*. Fue precisamente esta dualidad paradójica el rasgo de Dioniso que más atrajo el interés de los griegos, pues era a la vez el único que podía explicar su modo también paradójico de ser.

Como nacido de una mujer mortal, Dioniso no pertenece por derecho al panteón de los olímpicos, pero logró ser aceptado y al final consiguió introducir también a su madre, Semele, entre ellos. Homero le conocía, como prueban numerosas alusiones; pero ni el rapsoda ni sus oyentes se interesaban por aquel dios «extranjero», tan distinto de los olímpicos. A pesar de ello, ha sido Homero el que nos ha transmitido el testimonio más antiguo en relación con Dioniso. En la *Ilíada* (VI, 128-140) se menciona un célebre episodio: el héroe tracio Licurgo persigue a las nodrizas de Dioniso, «y todas, con el mismo gesto, arrojaron por tierra los instrumentos de su culto», mientras que el dios, «presa de espanto, se arrojó a las olas del mar, y Tetis lo recibió en su seno todo tembloroso: un terrible escalofrío le hizo estremecerse cuando aulló el guerrero». Pero Licurgo «atrajo sobre sí la cólera de los dioses» y Zeus «lo cegó». No pudo vivir ya mucho tiempo «pues se había enemistado con todos los dioses inmortales».

En este episodio, en el que se narran una persecución por un «hombre-lobo» y el gesto de arrojarse al mar, podemos descifrar el recuerdo de un antiguo conjunto iniciático.[3] Pero en la época en que Homero lo recoge, el significado y el alcance del mito ya han cambiado por completo. Se nos dice que uno de los rasgos específicos del destino de Dioniso es ser perseguido por personajes antagó-

2. *Ilíada*, XIV, 323, la llama «una mujer de Tebas», y Hesíodo, *Teogonía*, págs. 940 y sigs., una «mujer mortal».

3. Véase H. Jeanmaire, *Dionysos*, pág. 76; sobre Licurgo y las iniciaciones de pubertad, véase, íd., *Couroï et Courètes*, págs. 463 y sigs.

nicos. Pero el mito prueba al mismo tiempo que Dioniso es reconocido como un miembro de la familia divina, pues no sólo Zeus, su padre, sino todos los demás dioses se sintieron agraviados por el gesto de Licurgo.

La «persecución» expresa de manera dramática la resistencia contra el modo de ser y el mensaje religioso del dios. Perseo se alzó con sus hombres contra Dioniso y las «mujeres marinas» que lo acompañaban; según una tradición, arrojó al dios al fondo del lago Lerna (Plutarco, *De Iside*, 35). Volveremos a encontrar el tema de la persecución al analizar las *Bacantes* de Eurípides. Se ha tratado de interpretar estos episodios como otros tantos recuerdos mitificados de la oposición con que tropezó el culto de Dioniso. La teoría subyacente da por supuesto que el dios llegó muy tardíamente a Grecia, que se trata implícitamente de un dios «extranjero». A partir de Erwin Rohde casi todos los investigadores consideran a Dioniso como un dios tracio, introducido en Grecia directamente de Tracia o bien a través de Frigia. Pero Walter Otto ha insistido en el carácter arcaico y panhelénico de Dioniso; el hecho de que su nombre —*di-wo-nu-so-jo*— aparezca en una inscripción micénica[4] parece darle la razón. Por otra parte, también es cierto que Herodoto (II, 49) consideraba a Dioniso como «introducido tardíamente», y que en las *Bacantes* (219) Penteo habla de «este dios tardíamente venido, sea quien fuere».

Independientemente de la historia de la penetración en Grecia del culto dionisíaco, los mitos y los fragmentos mitológicos que aluden a la oposición con que chocó tienen un significado más profundo: nos ilustran a la vez sobre la experiencia religiosa dionisíaca y sobre la estructura específica del dios. Dioniso tenía que provocar resistencia y persecución, pues la experiencia religiosa que suscitaba constituía una amenaza para todo un estilo de vida y un universo de valores. Se trataba, en definitiva, de una amenaza a la supremacía de la religiosidad olímpica y sus instituciones. Pero aquella oposición delataba al mismo tiempo un drama íntimo ampliamente atestigua-

4. Se trata de un fragmento de Pilos (X a O 6) en Lineal B.

do en la historia de las religiones: la resistencia contra toda experiencia religiosa *absoluta*, que sólo es posible a condición de negar el *resto* (sea cual fuere el nombre con que se designe: equilibrio, personalidad, conciencia, razón, etc.).

Walter Otto ha captado agudamente la estrecha relación que existe entre el tema de la «persecución» de Dioniso y la tipología de sus múltiples epifanías. Dioniso es un Dios que se manifiesta repentinamente y luego desaparece de modo misterioso. Durante las fiestas de Queronea, llamadas Agrionias, las mujeres lo buscaban en vano y retornaban con la noticia de que el dios se había ido con las Musas, que lo ocultaban (Otto, *Dionysos*, pág. 79). Desaparecía hundiéndose en el fondo del Lerna o en el mar y reaparecía —como en la fiesta de las Antesterias— en una barca sobre las olas. Las alusiones a su «despertar» en la cuna (ibíd., págs. 82 y sigs.) indican el mismo tema mítico. Estas epifanías y ocultamientos periódicos sitúan a Dioniso entre los dioses de la vegetación.[5] En efecto, se advierte en él una cierta relación con la vida de las plantas; la hiedra, el pino llegaron casi a convertirse en atributos suyos, y las fiestas más populares en su honor se inscriben en el calendario agrícola. Pero Dioniso se mantiene en relación con la totalidad de la vida, como demuestran sus conexiones con el agua y los gérmenes, la sangre o la esperma, igual que sus excesos de vitalidad ilustrados por sus epifanías animales (toro, león, macho cabrío).[6] Sus manifestaciones y desapariciones inesperadas reflejan de algún modo la aparición y el ocultamiento de la vida, es decir, la alternancia de la vida y de la muerte y, en resumidas cuentas, su unidad. Pero no se trata de una observación «objetiva» de este fenómeno cósmico, cuya trivialidad no podía suscitar ninguna idea religiosa ni dar origen a ningún mito. Mediante sus epifanías y sus ocultamientos, Dioniso revela el mis-

5. Se ha intentado ver en Dioniso un dios del árbol, del «grano» o de la vid, y se ha interpretado el mito de su desmembramiento como una ilustración de la «pasión» de los cereales o de la preparación del vino; así, ya los mitógrafos citados por Diodoro, III, 62.

6. Véanse los textos y las referencias discutidos por W. Otto, págs. 162-164.

terio y también la sacralidad de la conjugación de la vida y la muerte. Revelación de naturaleza religiosa, puesto que es llevada a cabo por un dios con su presencia. Pues lo cierto es que las manifestaciones y ocultamientos de Dioniso no siempre se relacionan con las estaciones. Dioniso aparece durante el invierno y desaparece durante la gran fiesta de primavera, en la que tiene lugar su más triunfal epifanía.

«Desaparición», «ocultamiento» son expresiones mitológicas del descenso a los infiernos, es decir, de la muerte. Efectivamente, en Delfos se enseñaba la tumba de Dioniso, y también en Argos se hablaba de su muerte. Por otra parte, en el rito que celebraban los argianos, se invocaba a Dioniso para que surgiera del fondo de las aguas (Plutarco, *De Iside*, 35), es decir, del país de los muertos. Según un himno órfico (n. LIII), cuando Dioniso está ausente se supone que se halla junto a Perséfone. Finalmente, el mito de Zagreo-Dioniso, del que nos ocuparemos más adelante, narra la muerte violenta del dios, que es muerto, despedazado y devorado por los Titanes.

Todos estos aspectos, múltiples y a la vez complementarios, de Dioniso pueden percibirse aún en sus ritos públicos, a pesar de las inevitables «depuraciones» y reinterpretaciones que han sufrido.

123. El arcaismo de algunas fiestas públicas

A partir de Pisístrato se celebraban en Atenas cuatro fiestas en honor de Dioniso.[7] Las «Dionisíacas de los campos», que tenían lugar en diciembre, eran fiestas de aldeanos. Un cortejo paseaba en procesión un enorme falo con acompañamiento de canciones. Ceremonia arcaica por excelencia y ampliamente difundida por todo el mundo, la faloforia precedió con seguridad al culto de Dioniso. Había además otros festejos rituales que incluían concursos y desafíos,

7. El hecho de que dos de estas fiestas lleven el nombre del mes al que corresponden —Lenaion y Anthesterion— prueba su arcaísmo y su carácter panhelénico.

pero sobre todo mascaradas y desfiles de personajes disfrazados de animales. También en este caso precedieron los ritos a Dioniso, pero no cuesta trabajo alguno comprender que el dios del vino terminara por ponerse al frente del cortejo de máscaras.

Estamos peor informados acerca de las Leneas, fiestas que se celebraban a mediados del invierno. Una cita de Heráclito precisa que el término *Lēnai* y el verbo *lēnaizō* se utilizaban como sinónimos de «bacantes» y «hacer de bacantes». Se invocaba al dios con el concurso del *daduchos*. Según una glosa de un verso de Aristófanes, el sacerdote eleusino, «con una antorcha en la mano, pronuncia: ¡Llamad al dios!, y los oyentes gritaban: ¡Hijo de Semele, *Iacchos*,[8] dador de riqueza!».

En febrero-marzo, aproximadamente, se celebraban las Antesterias, y en marzo-abril, las «Grandes Dionisíacas», de institución más reciente. Tucídides (II, 15,4) estimaba que las Antesterias eran las fiestas más antiguas de Dioniso. Eran además las más importantes El primer día se llamaba *pithoigia*, apertura de las tinajas (*pithoi*) en las que se conservaba el vino de la ultima cosecha, que se había realizado en otoño. Se llevaban las tinajas al santuario de «Dioniso en las lagunas» para ofrecer libaciones al dios, y a continuación se probaba el vino nuevo. El segundo día (*choes*, «cuencos») se celebraba un concurso de bebedores, que se presentaban provistos de un cuenco que se llenaba de vino; a la señal convenida tenían que beberlo lo más rápidamente que pudieran. Lo mismo que algunos concursos de las «Dionisíacas de los campos» (por ejemplo, el *askoliasmos*, en el que algunos jóvenes trataban de mantenerse sobre un odre previamente untado de aceite), también esta competición encaja en el bien conocido ritual de los concursos y desafíos de todo tipo (deportivos, oratorios, etc.) encaminados a asegurar la renovación de la vida.[9] Pero la

8. Fue asimilado a Dioniso el talante de las procesiones de los Misterios eleusinos; las fuentes son discutidas por W. Otto, *op. cit.*, pag. 80; vease Jeanmaire, *op cit.*, pag. 47.

9 Recordemos que se trata de un complejo extremadamente arcaico y universalmente difundido, uno de los mas importantes legados de la prehistoria que ocupa todavia un puesto de honor en toda forma de sociedad.

euforia y la embriaguez anticipan en cierto modo una vida en el más allá que en nada se parece al triste mundo homérico de las sombras.

El mismo día de los *choes* se formaba un cortejo que representaba la llegada del dios a la ciudad. Como se suponía que llegaba procedente del mar, la procesión incluía una carroza en forma de barca sobre la que iban Dioniso con una vid y dos sátiros que tocaban la flauta. La procesión, en la que tomaban parte diversos figurantes, probablemente enmascarados, y un toro sacrificial precedido de un tañedor de flauta y de portadores de guirnaldas, se dirigía hacia el único santuario que aquel día se hallaba abierto, el viejo *Limnaion*. Allí se celebraban diversas ceremonias en las que tomaban parte la *basilinna*, la «reina», es decir, la mujer del arconte rey, y cuatro damas de honor. A partir de aquel momento, la *basilinna*, heredera de las antiguas reinas de la ciudad, era considerada esposa de Dioniso. Montaba junto al dios en la carroza, y se formaba un nuevo cortejo, ahora de carácter nupcial, que se dirigía hacia el *Boukoleion*, la antigua residencia real. Aristóteles precisa que en el *Boukoleion* (literalmente «establo de bueyes») se consumaba la hierogamia entre el dios y la reina (*Ath. Pol.*, III, 5). La elección del *Boukoleion* indica que la epifanía táurica de Dioniso era aún cosa familiar.

Se ha tratado de interpretar esta unión en un sentido simbólico o suponiendo que el dios era representado por el arconte. Pero W. Otto insiste, y con razón, en la importancia del testimonio de Aristóteles.[10] La *basilinna* recibe al dios en la casa de su esposo, heredero de los reyes. Y Dioniso se manifiesta como rey. Es probable que esta unión simbolizara el matrimonio del dios con la ciudad en conjunto, con las faustas consecuencias que cabe imaginar. Pero es también una manifestación típica de Dioniso, divinidad de las epifanías brutales, que exige un público reconocimiento de su supremacía. No

10. Se trata de una unión muy distinta de, por ejemplo, la de Bel en Babilonia (la compañía de una hieródula cuando el dios se encontraba en el templo), o la de una sacerdotisa que debía dormir en el templo de Apolo en Patara, a fin de recibir directamente del dios la sabiduría que debía revelar a través del oráculo; véase Otto, pág. 84.

se conoce ningún otro culto griego en el que se suponga que un dios se une a una reina.

Pero los tres días de las Antesterias, y sobre todo el segundo en que se celebra el triunfo de Dioniso, son días nefastos, puesto que en ellos retornan las almas de los muertos, y con ellas las *kēres*, portadoras de influjos maléficos del mundo infernal. Les estaba consagrado el último día de las Antesterias. Se rezaba por los muertos, se preparaba una *panspermia* (hervido de cereales diversos) que debía consumirse antes de llegar la noche. Cuando llegaba la oscuridad, se gritaba: «¡Fuera las *kēres*; se acabaron las Antesterias!». Este rito es bien conocido, y se halla atestiguado aquí y allá en todas las civilizaciones agrícolas. Los muertos y las potencias del otro mundo rigen la fertilidad y la riqueza de que son distribuidores. «Son los muertos —se dice en un tratado hipocrático— los que nos proporcionan los alimentos el incremento y las semillas.» En todas las ceremonias que le están consagradas se manifiesta Dioniso dios de la fecundidad y de la muerte a la vez. Heráclito (frag. 15) decía ya que «Hades y Dioniso ... son uno y el mismo».

Ya nos hemos referido a las relaciones entre Dioniso y las aguas, la humedad, la savia vegetal. También tenemos que señalar los «milagros» que acompañan a sus epifanías o las anuncian: el agua que brota de la roca, los arroyos que se llenan de leche y miel. En Teos, durante su fiesta, una fuente mana chorros de vino hasta desbordar (Diodoro de Sicilia, III, 66,2). En Elis, tres cazuelas vacías que se dejan durante la noche en una cámara sellada aparecen a la mañana siguiente llenas de vino (Pausanias, VI, 2,6,1-2). En otros lugares se habla de «milagros» parecidos. Entre los más famosos se cuentan «las vides de un día» que florecían y daban racimos en unas pocas horas; este «milagro» ocurría en lugares diversos, pues son varios los autores que hablan de él.[11]

11. Sofocles, *Tiestes* (frag. 234) y otras fuentes citadas por Otto, pags. 98-99.

124. Eurípides y la orgía dionisíaca

Milagros de este tipo son característicos del culto frenético y extático de Dioniso, que refleja el elemento mas original y verosímilmente también el mas arcaico de este dios. En las *Bacantes* de Eurípides tenemos un testimonio valiosísimo de lo que podíamos considerar como el encuentro del genio griego con la orgía dionisíaca. El mismo Dioniso es el protagonista de las *Bacantes*, hecho sin precedentes en el antiguo teatro griego. Ofendido porque su culto es ignorado todavía en Grecia, Dioniso parte de Asia con un cortejo de ménades y llega a Tebas, lugar de nacimiento de su madre. Las tres hijas del rey Cadmo negaban que su hermana Semele hubiera sido amada por Zeus y que hubiera engendrado a un dios. Dioniso las hace «enloquecer»; sus tías, junto con las demás mujeres de Tebas, se lanzan hacia las montañas y allí celebran los ritos orgiásticos. Penteo, que había sucedido en el trono a su abuelo Cadmo, había prohibido el culto y, a pesar de los consejos que recibe en contra, se obstina en su intransigencia. Disfrazado de oficiante de su propio culto, Dioniso es capturado y llevado a prisión por Penteo, pero se evade milagrosamente y logra persuadir a Penteo de que vaya a espiar a las mujeres durante sus ceremonias orgiásticas. Descubierto por las ménades, Penteo es despedazado; su propia madre, Agavé, muestra triunfante la cabeza de Penteo, creyendo que era la de un león.[12]

Sea cual fuere la intención de Eurípides al escribir, ya al final de su vida, las *Bacantes*, esta obra maestra de la tragedia griega constituye al mismo tiempo el documento más importante sobre el culto dionisíaco. El tema «resistencia, persecución y triunfo» tiene aquí su más brillante ilustración.[13] Penteo se opone a Dioniso porque éste es un «extranjero,

12. Se conocen otros casos de «locura» provocada por Dioniso cuando no era reconocido como dios; por ejemplo, las mujeres de Argos (Apolodoro, II, 2,2; III, 5,2); las hijas de Minyas en Orcomenos, que despedazaron y devoraron a uno de sus hijos (Plutarco, *Quaest gr*, XXXVIII, 299 e).

13 En el siglo V, Tebas se había convertido en el centro del culto, ya que allí había sido engrendrado Dioniso y tambien se localizaba la tumba de Semele. Pero no se había olvidado la resistencia de los primeros tiempos, y esta es precisa-

un predicador, un encantador ... con bellos bucles rubios y perfumados, las mejillas sonrosadas y la gracia de Afrodita en los ojos. Con el pretexto de enseñar las dulces y amables prácticas del *evohé* corrompe a las doncellas» (233 y sigs.). Se incita a las mujeres a abandonar sus casas y recorrer de noche las montañas, danzando al son de tímpanos y flautas. Penteo teme sobre todo al influjo del vino, pues «con las mujeres, desde el momento en que el licor de la uva figura en el banquete, todo es malicia en sus devociones» (260-262).

Pero no es el vino lo que provoca el éxtasis de las bacantes. Un servidor de Penteo, que las había sorprendido sobre el Citerón a la hora del alba, las describe vestidas de pieles de ciervo, coronadas de hiedra, ceñidas de serpientes, portando en sus brazos y amamantando cervatillos o lobeznos (695 y sigs.). Abundan los «milagros» específicamente dionisíacos: las bacantes golpean las rocas con sus tirsos y brota agua o vino; arañan la tierra y saltan chorros de leche, mientras de los tirsos coronados de hiedra caen gotas de miel (703 y sigs.). «Cierto —prosigue el servidor— que si hubiera estado allí, este dios al que desprecias, te hubieras convertido a él, dirigiéndole plegarias, después de semejante espectáculo» (712-714).

Sorprendido por Agavé, el servidor y sus camaradas están a punto de ser despedazados. Las bacantes se arrojan entonces sobre los animales que pastan en la pradera y, «sin ningún hierro en las manos», los despedazan. «Por efecto de mil manos de muchachas», los toros amenazadores son desgarrados en un abrir y cerrar de ojos. Las ménades se abaten luego sobre la llanura. «Arrebatan a los niños de las casas. Todo cuanto cargan a sus espaldas, sin sujeción alguna, se mantiene allí, sin caer en el barro, también el bronce o el hierro. Sobre sus cabelleras se agita el fuego, pero sin quemarse. Los despojados por las ménades echan mano, enfurecidos, a las armas. Y sucede entonces el prodigio que aún quedaba por ver, Señor: los golpes que les asestaban no hacían correr la sangre, mientras que ellas, blandiendo el tirso, los hirieron...» (754-763).

mente la lección de las *Bacantes*: no se ha de rechazar a un dios por el hecho de que sea «nuevo».

No hace falta señalar la diferencia que hay entre estos ritos nocturnos, frenéticos y salvajes, y las fiestas dionisíacas públicas de las que antes hemos hablado (véase § 123). Eurípides nos presenta un culto secreto, característico de los Misterios. «Estos Misterios, según tú, ¿qué son?», pregunta Penteo. Y Dioniso responde: «Su secreto prohíbe comunicarlo a quienes no son *bacantes*». —«¿Qué utilidad reportan a quienes los celebran?». —«No te está permitido saberlo, pero son cosas dignas de conocerse» (470-474).

El Misterio consistía en la participación de las bacantes en la epifanía total de Dioniso. Los ritos se celebran de noche, lejos de las ciudades, en la cumbre de las montañas y en los bosques. Mediante el sacrificio de las víctimas por descuartizamiento (*sparagmos*) y la comida de su carne cruda (*ōmophagya*) se realiza la comunión con el dios, pues los animales despedazados cuyas carnes son devoradas crudas son epifanías o encarnaciones de Dioniso. Todas las demás experiencias —la fuerza física excepcional, la invulnerabilidad al fuego y a las armas, los «prodigios» (el agua, el vino, la leche que brotan del suelo), la «familiaridad» con las serpientes y las bestezuelas salvajes— se hacen posibles por el entusiasmo, por la identificación con el dios. El éxtasis dionisíaco representa ante todo la superación de la condición humana, el descubrimiento de la liberación total, la obtención de una libertad y de una espontaneidad inaccesibles a los hombres. Que entre estas libertades figura también la liberación con respecto a las prohibiciones, las regulaciones y los convencionalismos de orden ético y social, parece cierto, y ello explicaría en parte la adhesión masiva de las mujeres.[14] Pero la experiencia dionisíaca llegaba a unos niveles más profundos. Las bacantes que devoraban carne cruda recuperaban un comportamiento que había sido rechazado desde decenas de millares de años antes. Unos gestos frenéticos como aquellos sólo pueden interpretarse como una forma de comunión con las fuerzas vitales y cósmicas justificada por una posesión

14. Tiresias, sin embargo, defiende al dios: «Dioniso no obliga a las mujeres a ser castas. La castidad depende del carácter, y la que es casta por naturaleza participará en las orgías sin corromperse» (*Bacantes*, 314 y sigs.).

divina. Que se confundiera la posesión con la «locura», la *mania*, no es de extrañar. También Dioniso había experimentado la «locura», y el bacante no hacía otra cosa que participar en las pruebas y en la pasión del dios. En última instancia, ésta era una de las formas más seguras de entrar en comunión con él.

Los griegos conocieron otros tipos de *mania* provocada por los dioses. En la tragedia *Herakles* de Eurípides, la locura del héroe es debida a Hera; en el *Ayax* de Sófocles, es Atenea la que produce la pérdida de la razón. El «coribantismo», que ya los antiguos comparaban con la pasión orgiástica dionisíaca, era una *mania* provocada por la posesión de los coribantes, que finalizaba con una verdadera iniciación. Pero Dioniso y su culto tienen el rasgo distintivo de que aquellas situaciones no se consideraban como crisis psicopáticas, sino *el hecho de que se valoraban como auténticas experiencias religiosas*, unas veces con el sentido de un castigo y otras como un favor concedido por el dios.[15] En última instancia, el interés de las comparaciones con otros ritos o movimientos aparentemente similares —por ejemplo, ciertas danzas convulsivas de la Edad Media o la omofagia ritual de los aissâouas, cofradía mística del norte de África—[16] está precisamente en el hecho de que ponen de manifiesto la originalidad de lo dionisíaco.

Es raro que en época histórica surja un dios cargado de una herencia tan arcaica: ritos con participación de máscaras teriomorfas, faloforia, *sparagmos*, omofagia, antropofagia, *mania*, *enthousiasmos*.

15 Recordemos que un chaman se diferencia de un psicopata en que el primero termina por curarse y mostrar una personalidad mas fuerte que el resto de la comunidad.

16. Rodhe comparo la difusion de la religion extatica de Dioniso con las epidemias de danzas convulsivas de la Edad Media. R. Eisler llamo la atencion sobre los aissâouas (isâwîya), que practican la omofagia ritual (llamada *frissa*, del verbo *farassa*, «desgarrar»). Identificados misticamente con los animales carnivoros, cuyos nombres (chacales, panteras, leones, gatos, perros) llevan, los adeptos desgarran, evisceran y devoran bovidos, lobos, carneros, ovejas y cabras. A la ingestion de las carnes crudas sigue una danza frenetica de jubilo «para gozar exaltadamente del extasis y entrar en comunion con la divinidad» (R. Brunel).

Lo más notable es el hecho de que, sin perder toda esta herencia, residuo de la prehistoria, el culto de Dioniso, una vez integrado en el universo espiritual de los griegos, siguió creando incesantemente nuevos valores religiosos. Es verdad que el frenesí provocado por la posesión divina —la «locura»— intrigaba a muchos autores, que con frecuencia lo hicieron objeto de ironía y burlas. Herodoto (IV, 78-80) relata la aventura de un rey escita, Scilas, que se hizo «iniciar en los ritos de Dioniso Baccheios» en Olbia del Boristenes (Dnieper). Durante la ceremonia (*teletē*), poseído por el dios, hacía «el bacante y el loco». Se trataba muy verosímilmente de una procesión en la que los iniciados, «bajo el imperio del dios», se dejaban arrebatar por un frenesí que tanto los asistentes como los mismos posesos interpretaban como una «locura» (*mania*).

Herodoto se limitó a contar una historia que le había sido narrada en Olbia. Demóstenes, en un célebre pasaje (*Sobre la corona*, 259), cuando trata de ridiculizar a su oponente Esquines, de hecho nos revela ciertos ritos de las pequeñas Tiasas (*baccheia*) que celebraban en Atenas durante el siglo IV los devotos de Sabazio, dios tracio homólogo de Dioniso (los antiguos lo consideraban de hecho como el Dioniso tracio con nombre indígena).[17] Demóstenes se refiere a los ritos seguidos de la lectura de unos «libros» (probablemente un texto escrito que contenía los *hieroi logoi*); habla de «nebrisar» (alusión a la piel de cervato, la *nebrís*; se trataba posiblemente de un sacrificio en el que se consumía la carne cruda del animal), de «craterizar» (aludiendo al recipiente en que se mezclaban el vino y el agua, el «licor místico»), de «purificación» (*katharmos*), consistente en frotar al iniciado con arcilla y harina. Finalmente, el iniciado, que permanecía prosternado o tendido en el suelo, se levantaba a una orden del acólito, y repetía la fórmula: «Me he librado del mal y he hallado lo mejor», mientras la asamblea en pleno gritaba la *ololygē*. Al día siguiente se celebraba la procesión de los devotos, que marchaban coronados de hinojo y ramos de álamo blanco. A su cabeza

17. Según las glosas antiguas, el término *saboi* (o *sabaioi*) era el equivalente en lengua frigia del *bakchos*; véase Jeanmaire, *Dionysos*, págs. 95-97.

marchaba Esquines, empuñando unas serpientes y clamando: «¡Evohé, Misterios de Sabazio!», y danzando a los gritos de «*hyēs, attes, attes, hyēs*». Menciona también Demóstenes una cesta en forma de criba, el *liknon*, la «criba mística», la primitiva cuna de Dioniso niño.

Bajo una u otra forma, siempre hallamos en el centro del ritual dionisíaco la experiencia extática de un frenesí más o menos violento, la *mania*. Esta «locura» constituía de algún modo la prueba de la «divinización» (*entheos*) del adepto. Aquella experiencia era con seguridad inolvidable, pues suponía una participación en la espontaneidad creadora, en la libertad embriagante, en la fuerza sobrehumana y en la invulnerabilidad de Dioniso. La comunión con el dios rompía durante algunas horas la condición humana, pero sin llegar a transmutarla. En las *Bacantes* no hay alusión alguna a la inmortalidad, y lo mismo puede asegurarse a propósito de una obra tan tardía como las *Dionisíacas* de Nonno. Ello basta para diferenciar a Dioniso de Zalmoxis, con el que se le compara, y a veces confunde, a partir de Rohde, pues este dios de los getas «inmortalizaba» a los iniciados en sus Misterios. Lo cierto es, sin embargo, que los griegos no se atrevían aún a colmar la distancia infinita que a sus ojos mediaba entre la divinidad y la condición humana.

125. Cuando los griegos descubrieron la presencia del dios

Parece seguro que las Tiasas privadas tenían carácter de iniciación y secreto (véase *supra*; *Bacantes*, 470-474),[18] aunque una parte de las ceremonias (por ejemplo, las procesiones) se celebraran en público. Es difícil precisar cuándo y en qué circunstancias asumieron los ritos secretos e iniciáticos dionisíacos la función específica de las religiones mistéricas. Investigadores muy importantes (Nilsson, Festugière) ponen en duda la existencia de unos Misterios dionisíacos, por la razón de que faltan las referencias explícitas a una esperanza

18. Recuérdese que durante la fiesta de las Antesterias se celebraban algunos ritos a cargo exclusivamente de las mujeres y en el más estricto secreto.

escatológica. Pero lo cierto es que, sobre todo para la época antigua, conocemos muy mal los ritos secretos, y más aún lo referente a su significado esotérico (que debió de existir, pues las significaciones esotéricas de los ritos secretos e iniciáticos están atestiguadas en todo el mundo y a diferentes niveles culturales).

Por otra parte, no hay por qué limitar la morfología de la esperanza escatológica a las expresiones que nos son conocidas ya a través del orfismo o los Misterios de época helenística. El ocultamiento y la epifanía de Dioniso, sus descensos a los infiernos (comparables a una muerte seguida de una resurrección) y sobre todo el culto de Dioniso niño,[19] con los ritos que celebran su «despertar» —dejando además a un lado el tema mítico-ritual de Dioniso-Zagreo, sobre el que volveremos enseguida— indican el anhelo, y también la esperanza, de una renovación espiritual. La figura del niño divino está cargada, a lo largo y a lo ancho de todo el mundo, de un simbolismo iniciático en el que se manifiesta el misterio de un «renacer» de orden místico. Desde el punto de vista de la experiencia religiosa, poco importa que ese simbolismo sea o no «comprendido» intelectualmente. Recordemos que el culto de Sabazio, identificado con Dioniso, presenta ya la estructura de un Misterio («¡Me he librado del mal!»). Es cierto que en las *Bacantes* no se habla para nada de inmortalidad; a pesar de ello, la comunión, siquiera ocasional, con el dios no dejaba de tener consecuencias para la existencia ultraterrena del *bakchos*. La presencia de Dioniso en los Misterios de Eleusis nos hacen sospechar el significado escatológico de al menos ciertas experiencias orgiásticas.

Pero el carácter «mistérico» de este culto se precisa sobre todo a partir de Dioniso-Zagreo. El mito del desmembramiento del niño Dioniso-Zagreo nos es conocido especialmente a través de autores cristianos.[20] Como era de esperar, nos lo presentan evhemerizado, in-

19. El culto de Dioniso niño era conocido en Beocia y en Creta, pero terminó por difundirse por toda Grecia.

20. Fírmico Materno, *De errore prof. relig.*, VI; Clemente Alejandrino, *Protrept.*, II, 17,2; 18,2; Arnobio, *Adv. Nat.*, V, 19; los textos se recogen en Kern, *Orphica, fragmenta*, págs. 110-111.

completo y en una versión peyorativa. Pero precisamente porque se sentían libres de la prohibición de hablar públicamente de cosas que se consideraban en otros ambientes sagradas y secretas, los autores cristianos nos han transmitido muchos detalles preciosos. Hera envía a los Titanes, que atraen al niño Dioniso-Zagreo con unos juguetes (sonajeros, *crepundia*, un espejo, un juego de tabas, una pelota, una peonza, un rombo), le dan muerte y lo despedazan. Cuecen luego sus miembros en un caldero y, según algunos, los comen. Una diosa —Atenea, Rhea o Deméter— recibe o salva el corazón y lo coloca en un cofre. Informado del crimen, Zeus fulmina a los Titanes. Los autores cristianos no aluden a la resurrección de Dioniso, pero este episodio era conocido por los antiguos. El epicúreo Filodemo, contemporáneo de Cicerón, habla de tres nacimientos de Dioniso, «el primero de su madre, el segundo del muslo y el tercero cuando, después de ser despedazado por los Titanes, habiendo juntado Rhea sus miembros, volvió a la vida».[21] Fírmico Materno concluye añadiendo que en Creta (donde localiza su relato vehemerizado) se conmemoraba la muerte con unos ritos anuales que repetían lo que «el niño había hecho y padecido en el momento de su muerte»: «en el fondo de los bosques, mediante extraños gritos que lanzan, representan la locura de un alma furiosa», dando a entender que el crimen fue cometido por locura, y «despedazan con sus dientes un toro vivo».

El tema mítico-ritual de la pasión y resurrección del niño Dioniso-Zagreo ha dado lugar a innumerables controversias, sobre todo a causa de sus interpretaciones «órficas». Desde nuestro punto de vista es suficiente precisar que las noticias transmitidas por los autores cristianos están confirmadas por documentos más antiguos. El nombre de Zagreo es mencionado por vez primera en un poema épico del ciclo tebano, *Alcmeón* (siglo IV):[22] significa «gran cazador»,

21. *De piet.*, 44; Jeanmaire, pág. 382.

22. Frag. 3, Kinkel I, pag. 77; véase también Eurípides, frag. 472; para Calímaco (frag. 171), Zagreo es un nombre especial de Dioniso; véase otros ejemplos en Otto, págs. 191 y sigs.

lo que corresponde al carácter salvaje, orgiástico, de Dioniso. En cuanto al crimen de los Titanes, Pausanias (VIII, 37,5) recoge una noticia preciosa, a pesar del escepticismo de Wilamowitz y otros investigadores: Onomácrito, que vivía en Atenas en el siglo VI, en tiempos de Pisístrato, había escrito un poema sobre este tema: «Tomando de Homero el nombre de los Titanes, fundó unos *orgia* de Dioniso, presentando a los Titanes como autores de los dolores del dios». Según el mito, los Titanes se acercaron al niño divino cubiertos de yeso para no ser reconocidos. Pero resulta que en los Misterios de Sabazio que se celebraban en Atenas, uno de los ritos iniciáticos consistía en empolvar a los candidatos con yeso o con otra materia semejante.[23] Ambos hechos fueron relacionados ya en la Antigüedad (véase Nonno, *Dionis.*, XXVII, 228 y sigs.). Se trata de un rito arcaico de iniciación muy conocido en las sociedades «primitivas»: los novicios se frotan el rostro con polvo o con ceniza para parecerse a los fantasmas; dicho de otro modo: experimentan una muerte ritual. En cuanto a los «juguetes místicos», también eran conocidos de antiguo; un papiro del siglo III a.C. aparecido en Fayum (Gurub), mutilado desgraciadamente, cita la peonía, el rombo, las tabas y el espejo (*Orph. Fr.*, 31).

El episodio más dramático del mito —concretamente el hecho de que, una vez desmembrado el cuerpo del niño, los Titanes lo cocieron en un caldero y luego lo asaron— era conocido, con todos sus detalles, en el siglo IV. Y lo que es más, estos detalles se relacionaban con «la celebración de los Misterios».[24] Jeanmaire había indicado oportunamente que el ser cocido en un caldero o el paso por el fuego son ritos iniciáticos que confieren la inmortalidad (véase el episodio de Deméter y Demofón) o de rejuvenecimiento (las hijas

23. Demóstenes, *De cor.*, 259. Cuando participaban en las fiestas dionisíacas, los argianos se cubrían el rostro de yeso. Se han subrayado las relaciones entre el yeso (*titanos*) y los Titanes. Pero este complejo mítico-ritual fue ocasionado por la confusión entre ambos términos; véase Farnell, *Cults* V, pág. 172.

24. Véase el «problema» atribuido a Aristóteles (Didot, *Aristote* IV, 331, 15), discutido, después de Salomon Reinach, por Moulinier, pág. 51. En el siglo III, Euforión conocía una tradición análoga; véase ibíd., pág. 53.

de Peleas cuecen a su padre en un caldero después de despedazarlo).[25] Añadamos que ambos ritos —desmembramiento y cocimiento o paso por el fuego— son característicos de las iniciaciones chamánicas.

Podemos, por tanto, ver en el «crimen de los Titanes» un antiguo conjunto iniciático cuya significación original había caído en el olvido. Pues los Titanes se comportan como oficiantes de una iniciación, es decir, «matan» al novicio para que «renazca» a un modo superior de existencia (en nuestro ejemplo podría decirse que confieren la divinidad y la inmortalidad al niño Dioniso). Pero en una religión que proclamara la supremacía absoluta de Zeus, los Titanes no podían desempeñar un cometido demoníaco, y fueron fulminados. Según ciertas variantes, los hombres fueron creados de sus cenizas. Este mito desempeñó un importante papel en el orfismo.

También en Delfos es posible adivinar el carácter iniciático de los ritos dionisíacos. Allí las mujeres celebraban el renacimiento del dios. Lo cierto es que la criba délfica «contenía un Dioniso desmembrado y a punto de renacer, un Zagreô», como indica Plutarco (*De Iside*, 35), y este Dioniso «que renacía como Zagreo era al mismo tiempo el Dioniso tebano, hijo de Zeus y Semele».[26]

Diodoro de Sicilia parece referirse a los Misterios dionisíacos cuando escribe que «Orfeo transmitió en las ceremonias de los Misterios el desmembramiento de Dioniso» (V, 75,4). En otro pasaje Orfeo es presentado como un reformador de los Misterios dionisíacos: «De ahí que las iniciaciones debidas a Dioniso son llamadas órficas» (III, 65,6). La tradición recogida por Diodoro es muy valiosa por confirmar la existencia de unos Misterios dionisíacos. Es posible, sin embargo, que ya en el siglo V estos Misterios hubieran asimilado

25. Jeanmaire, *Dionysos*, pág. 387. Véanse otros ejemplos en Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, págs. 153 y sigs.

26. Delcourt, *op. cit.*, págs. 155, 200. Plutarco, después de hablar del descuartizamiento de Osiris y de su resurrección, se dirige a su amiga Clea, presidenta de las ménades de Delfos: «Si Osiris es el mismo que Dioniso, quién podría saberlo mejor que tu, que diriges las Tíadas, que has sido iniciada por tu padre y por tu madre en los Misterios de Osiris».

algunos elementos «órficos». En efecto, por entonces se proclamó a Orfeo «profeta de Dioniso» y «fundador de todas las iniciaciones» (véase cap. XIX del segundo volumen).

Más que cualquiera de los restantes dioses griegos, Dioniso nos asombra por la novedad de sus epifanías, por la variedad de sus transformaciones. Siempre está en movimiento. Penetra por todas partes, en todos los países, en todos los pueblos, en todos los ambientes religiosos, dispuesto a asociarse con diversas divinidades a veces antagónicas (por ejemplo, Deméter y Apolo). Es ciertamente el único dios griego que, al manifestarse bajo diferentes aspectos, asombra y atrae tanto a los campesinos como a las minorías intelectuales, a los políticos y a los contemplativos, a los orgiásticos y a los ascetas. La embriaguez, el erotismo, la fecundidad universal, pero al mismo tiempo las experiencias inolvidables provocadas por la llegada periódica de los muertos o por la *mania*, por la inmersión en la inconsciencia animal o por el éxtasis del *enthousiasmos*: todos estos terrores y revelaciones brotan de una sola y misma fuente: *la presencia del dios*. Su modo de ser expresa la unidad paradójica de la vida y de la muerte. Todo esto hace que Dioniso se presente como un tipo radicalmente distinto de los olímpicos. ¿Es un dios más cercano a los hombres que las demás divinidades? En todo caso, no era difícil acercarse a él, y hasta cabía la posibilidad de convertirse en su encarnación; el éxtasis de la *mania* demostraba que era posible superar la condición humana.

Estos ritos eran susceptibles de desarrollos inesperados. El ditirambo, la tragedia, el drama satírico son, más o menos directamente, creaciones dionisíacas. Resulta una tarea apasionante seguir la transformación de un rito colectivo, el *dithyrambos*, que implica el frenesí extático, en espectáculo y, finalmente, en género literario.[27] Si,

27. El ditirambo, «danza circular destinada, con ocasión del sacrificio de una víctima, a provocar el éxtasis colectivo con ayuda de movimientos rítmicos y de aclamaciones y gritos rituales, pudo —precisamente en la época (siglos VII-VI) en que se desarrolla en el mundo griego el gran lirismo coral— evolucionar hasta convertirse en un género literario, merced a la creciente importancia de las partes

por una parte, ciertas liturgias públicas se convirtieron en espectáculos, hasta hacer de Dioniso el dios del teatro, otros ritos, secretos e iniciáticos, se transformaron en Misterios. Al menos indirectamente, el orfismo es deudor de las tradiciones dionisíacas. Más que cualquier otra divinidad olímpica, este *dios joven* nunca cesará de gratificar a sus devotos con nuevas epifanías, mensajes imprevistos y esperanzas escatológicas.

---

cantadas por el *exarchon*, al intercalarse fragmentos líricos en los temas más o menos adaptados a la circunstancia y a la persona de Dioniso» (Jeanmaire, *op. cit.*, págs. 248-249).

Bibliografía crítica

1. Para una rápida orientación sobre la prehistoria universal, véase Grahame Clark, *World Prehistory*, Cambridge, 1962; Grahame Clark y Stuart Piggott, *Prehistoric Societies*, Londres, 1965, con abundante bibliografía; H. Breuil y R. Lantier, *Les hommes de la Pierre ancienne: Paléolithique et Mésolithique*, nueva edición, París, 1959.

Se hallará una documentación más completa en la obra de H. Müller-Karpe *Handbuch der Vorgeschichte* I. *Altsteinzeit*, Munich, 1966 y en el primer volumen, publicado bajo la dirección de Karl J. Narr, del *Handbuch der Urgeschichte*, Berna-Munich, 1967. Hay un excelente resumen de Karl Narr, completado con abundante bibliografía, en *Abriss der Vorgescbichte*, Munich, 1957, págs. 8-41. Véase también, íd., *Urgescbichte der Kultur*, Stuttgart, 1961; F. Bordes, *El mundo del hombre cuaternario*, Madrid, 1968; *La Préhistoire. Problèmes et tendances*, París, 1968.

Para el análisis de las hipótesis recientes sobre los orígenes del lenguaje y de la sociedad, véase Frank B. Livingstone, «Genetics, Ecology and the Origins of Incest and Exogamy», *CA*, 10 (1969), págs. 45-61 (bibliografía en las págs. 60-61). Sobre el origen del lenguaje seguimos a Morris Swadesh, *The Origin and Diversification of Language*, Chicago, 1971.

En diversos de sus estudios, Karl Narr ha examinado las hipótesis elaboradas en torno a la «hominización» de los primates y ha tra-

tado de presentar una imagen verosímil de los paleantrópidos; véase, entre otros, «Approaches to the Social Life of Earliest Man», *Anthropos*, 57 (1962), págs. 604-620; «Das Individuum im der Urgeschichte. Möglichkeiten seiner Erfassung»: *Saeculum*, 23 (1972), págs. 252-265.

Sobre los problemas planteados por el poblamiento de América, véase E. F. Greenman, «The Upper Paleolithic and the New World», *CA*, 4 (1963), págs. 41-91; Allan Bryan, «Early Man in America and the Late Pleistocene Chronology of Western Canada and Alaska», *CA*, 10 (1969), págs. 339-65; Jesse D. Jennings y Edward Norbeck (comps.), *Prehistoric Man in the New World*, Chicago, 1964; Gordon R. Willey, *An Introduction to American Archaeology* I, Nueva Jersey, 1966, págs. 2-72 y *passim*.

Véase también Frederick D. McCarthy, «Recent Development and Problems in the Prehistory of Australia», *Paideuma*, 14 (1968), págs. 1-17; Peter Bellwood, «The Prehistory of Oceania», *CA*, 16 (1975), págs. 9-28.

Durante decenas de milenios, la secuencia de las culturas paleolíticas es idéntica en Europa, África y Asia. La misma secuencia tiene lugar en Australia y en América del Norte y del Sur, si bien el horizonte temporal es mucho más corto. Para el período comprendido entre el 20000 a.C. y el 10000 a.C. no es posible afirmar que una zona concreta haya alcanzado un avance tecnológico decisivo sobre las restantes. Hay, ciertamente, variaciones en la estructura de los utensilios, pero estas variaciones reflejan verosímilmente adaptaciones locales, no avances tecnológicos; véase Marvin Harris, *Culture, Man and Nature*, Nueva York, 1971, pág. 169. Esta *unidad* cultural de los paleolíticos constituye la fuente común de las tradiciones heredadas por las culturas ulteriores, y además permite la comparación con las sociedades de los cazadores contemporáneos. Véase un estupendo análisis de las «supervivencias» paleolíticas en ciertos ritos y mitos griegos en Walter Burkert, *Homo Necans*, Berlín, 1972. Sobre las culturas de cazadores, véase el coloquio publicado bajo la dirección de Richard B. Lee y Irven Devore, *Man the Hunter*, Chicago, 1968.

2. Para entender las dudas de los investigadores en cuanto a la posibilidad de admitir la existencia de unas actitudes religiosas complejas y coherentes entre los paleantrópidos, es preciso tener en cuenta que en la segunda mitad del siglo XIX el término «religión» tenía una aplicación limitada; los restantes fenómenos conexos se designaban con otros términos peyorativos: «magia», «superstición», «barbarie», etc. Se llegó a hablar de «hombres sin religión» por el hecho de que en determinadas tribus no se había encontrado nada comparable a los politeísmos y a los «sistemas fetichistas» conocidos. Se acusaba a los partidarios de la religiosidad de «idealizar» a los paleantrópidos, pues por «religión» se entendía una ideología compleja semejante al judeocristianismo, al hinduismo o a los panteones del Cercano Oriente antiguo.

Sería inútil citar todas las obras dedicadas a las religiones prehistóricas; en su mayor parte tienen únicamente valor bibliográfico. Por su documentación o por las hipótesis que proponen pueden citarse: T. Mainage, *Les religions de la Préhistoire*, París, 1921; G. H. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles*, París, 1926; C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion*, 2 vols., Bonn, 1932-33; E. O. James, *Prehistoric Religion*, Londres-Nueva York, 1957.

Pueden hallarse exposiciones más amplias en algunas obras recientes: Johannes Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, Barcelona, 1962; Étienne Patte, *Les préhistoriques et la religion*, París, 1960; André Leroi-Gourhan, *Les religions de la Préhistoire: Paléolithique*, París, 1964; Karl J. Marr, *Kultur, Umwelt u. Leiblichkeit d. Eiszeitmenschen*, Stuttgart, 1963; íd., «Approaches to the Religion of Early Paleolithic Man», *HR*, 4 (1964), págs. 1-29; íd., «Religion und Magie in der jüngeren Altsteinzeit», en *Handbuch der Urgeschichte* I (1966), págs. 298-320 Es útil por la bibliografía crítica de algunas obras recientes el artículo, íd., «Wege zum Verständnis Prähistorischer Religionsformen», *Kairos*, 3 (1963), págs. 179-188.

No han sido aún suficientemente estudiadas las mitologías que pudieron desarrollarse a partir de la fabricación de utensilios. Hemos analizado el simbolismo y algunos temas mitológicos de la flecha en «Notes on the Symbolism of the Arrow», en *Religions in An-*

tiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough, Leiden, 1968, págs. 463-475.

3. Lo esencial en relación con las prácticas funerarias de los paleolíticos es objeto de una clara presentación en la obra de J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, Barcelona, 1962, págs. 54 y sigs., 99 y sigs. Útil todavía por la documentación anterior a 1940 que recoge es la obra de E. O. James, *Prehistoric Religion. A Study in Prehistoric Arrhaeology*, Londres, 1957, págs. 17-34. Véase también Grahame Clark, *The Stone Age Hunters*, Londres, 1967, págs. 41 y sigs. Se hallará una exposición crítica en Leroi-Gourhan, *Les religions de la Préhistoire*, *op. cit.*, págs. 37-64.

Para un análisis más profundo, véase H. Breuil, «Pratiques religieuses chez les humanités quaternaires», *Scienza e Civiltà* (1951), págs. 45-47; A. Glory y R. Robert, «Le culte des crânes humains aux époques préhistoriques», *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris* (1948), págs. 114-143; H. L. Movius, Jr., «The Mousterian Cave of Teshik-Tash, Southeastern Uzbekistan, Central Asia», *American School of Prehistoric Research*, 17 (1953), págs. 11-71; P. Wernert, «Cultes des crânes: représentation des esprits des défunts et des ancetres», en M. Gorce y R. Mortier, *L'Histoire générale des Religions* I, París, 1948, págs. 51-102.

Sobre la significación del cráneo exhumado en Circeo, véase A. C. Blanc, «I Paleantropi di Saccopastore e del Circeo», *Quartär* (1942), págs. 1-37.

Raymond A. Dart ha demostrado la antigüedad de la explotación de minas de ocre en el sur de África y en otras zonas; véase, de este autor, «The Multimillennial Prehistory of Ochre Mining», *NADA*, (1967), págs. 7-13; íd., «The Birth of Symbology», *African Studies*, 27 (1968), págs. 15-27. Estos dos artículos contienen abundantes referencias bibliográficas.

Sobre la sepultura «en forma de embrión», véase G. van der Leeuw, «Das sogenannte Hockerbegräbniss und der ägyptische Tjknw», *SMSR*, 14 (1938), págs. 150-67.

4. Emil Bächler ha presentado los resultados de las excavaciones en *Das alpine Paläolilhikum der Schweiz*, Basilea, 1940.

Sobre los restantes descubrimientos, véase K. Hoermann, *Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken: Eine altpaläolithische Station*, Nuremberg, 1933; K. Ehrenberg, «Dreissig Jahre paläobiologischer Forschung in österreichischen Höhlen», *Quartär* (1951), págs. 93-108; íd., «Die paläontologische, prähistorische und paläoethnologische Bedeutung der Salzofenhöhle im Lichte der letzten Forschungen», *Quartär* (1954), págs. 19-58. Véase también Lothar Zotz, «Die altsteinzeitliche Besiedlung der Alpen u. deren geistigen u. wirtschaftliche Hintergründe», *Sitzungsberichte der Physikalischmedizinische Sozietät zu Erlangen*, 78 (1955-1957), págs. 76-101 y, en especial, Müller-Karpe, *Altsteinzeit*, págs. 205, 224-226.

A. Gahs, «Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern», en *Festschrift für P. W. Schmidt*, Viena, 1928, págs. 231-268, hizo un estudio comparativo con las ofrendas características de determinadas poblaciones árticas. Por su parte, Wilhelm Schmidt ha tratado en diversas ocasiones estos problemas; véase, de este autor, entre otros, «Dic älteste Opferstelle des altpaläolithischen Menschen in den Schlveizer Alpen», *Acta Pontificiae Academiae Scienciarum*, 6 (1942), págs. 269-272; «Das Primitialopjer in der Urkultur», en *Corona Amicorum, Festgabe für Emil Bächler*, St. Gallen, 1948, págs. 81-92.

Karl Meuli presentó su interpretación de los depósitos de huesos en «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobvlia für Peter von der Mühll*, Basilea, 1945, págs. 185-288, especialmente 283-287.

Sobre el problema de los «sacrificios» en el Paleolítico, véase Oswald Menghin, «Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum», *Wiener Prähistorische Zeitschrift*, 13 (1926), págs. 14-19; H. C. Bandi, «Zur Frage eines Bären-oder Opferskultes im Ausgehenden Altpaläolithikum der alpinen Zone», en *Helvetia Antiqua, Festschrift Emil Vogt*, Zurich, 1966, págs. 1-8; S. Brodar, «Zur Frage der Höhlenbärenjagd un des Höhlenbärenkult in den paläolithischen Fundstellen Jugoslawien», *Quartär*, 9 (1957), págs. 147-159; W. Wüst, «Die paläolithisch-ethnographischen Bärenriten u. das Altindogermanische», *Quartär*, 7-8 (1956), págs. 154-56; Mirko Malez, «Das Paläolithikum der Veter-

nicahöhle und der Bärellkult», *Quartär*, 10-11 (1958-1959), págs. 171-188. Véase también I. Paulson, «Die rituelle Erhebung des Bärenschädels bei arktischen u. subarktischen Völker», *Temenos*, 1 (1965), págs. 150-173.

F.-E. Koby ha puesto en duda la existencia de depósitos de cráneos y del culto al oso; véase, de este autor, «L'ours des cavernes et les Paléolithiques», *L'Antropologie*, 55 (1951), págs. 304-308; «Les Paléolithiques ont-ils chassé l'ours des cavernes?», *Actes de la Société Jurassiennc d'émulation*, 57 (1953), págs. 157-204; «Grottes autrichiennes avec culte de l'ours?», *Bull. de la Soc. Préhist. Française*, 48 (1951), págs. 8-9. Leroi-Gourhan comparte las mismas opiniones en su obra *Les Rel. de la Préhistoire*, 31 y sigs.

Se hallará una amplia exposición crítica en Johannes Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, Barcelona, 1962, págs. 118 y sigs.

W. Koppers ha sugerido algunos paralelos etnológicos interesantes, «Der Bärenkult in ethnologischer und prahistorischer Beleuchtung», *Paleobiologica* (1933), págs. 47-64; «Künstlicher Zahnschift am Bären im Altpalaolithikum und bei den Ainu auf Sachalin», *Quartär* (1938), págs. 97-103. Los ritos han sido analizados por Alexander Slawik, Zum *Problem des Bärenfestes der Ainu u. Giliaken*, en *Kultur und Sprache*, Viena, 1952, págs. 189-203.

Las relaciones entre el «ceremonial del oso» y el chamanismo en el Paleolítico europeo han sido estudiadas por Karl Narr, «Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit Europas», *Saeculum*, 10 (1959), págs. 233-272.

Sobre las creencias específicas de los cazadores acerca de la posibilidad de que el animal renazca de sus huesos, véase M. Eliade, *Le Chamanisme*, 1968², págs. 139 y sigs. La prohibición de romper los huesos de las piezas cobradas en la caza o de los animales domésticos ha sido analizada a la luz de investigaciones recientes por J. Henninger, «Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens», en *Studia Ethnologica et Folklorica in honorem Béla Gunda*, Debrecen, 1971, págs. 673-702. Especial mención merece el estudio de I. Paulson, «Die Tierknocben im Jagdritual der nordeurasiatischer Völker», *Zeit. f. Ethnologie*, 84 (1959), págs. 270-292.

5. Existe una voluminosa bibliografía sobre las cavernas prehistóricas y el arte rupestre. Señalaremos: H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal*, Montignac, 1952; J. Maringer y H. Bandi, *Art in the Ice Age*, Londres, 1953; Paolo Graziosi, *Paleolithic Art*, Londres, 1960; A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, París, 1965; A. Laming, *Lascaux. Paintings and Engravings*, Harmondsworth, 1959; *La signification de l'art rupestre paléolithique*, París, 1962, con una bibliografía crítica muy completa; R. F. Heizer y M. A. Baumhoff, *Prehistoric Rock Art of Nevada and Eastern California*, Berkeley-Los Ángeles, 1962; Peter J. Ucko y Andrée Rosenfeld, *Arte paleolítico*, Madrid, 1967. Véase también *Simposio de arte paleolítico*, Barcelona, 1968, especialmente los estudios de P. Graziosi, «L'art paléo-épipaléolithique de la Province méditerranéenne et ses nouveaux documents d'Afrique du Nord et du Proche-Orient», págs. 265 y sigs.; Emmanuel Allati, «El arte rupestre galaico-portugués», págs. 195 y sigs.; Henri Lhote, «Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara», págs. 273 y sigs. Las condiciones para una comparación válida entre las creaciones artísticas de la prehistoria y las de los pueblos a nivel etnológico han sido examinadas por Karl Narr, «Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen», *Anthropos*, 50 (1955), págs. 513-545. G. Charrière, *Les significations des représeniations érotiques dans les arts sauvages et préhistoriques*, París, 1970, presenta una interpretación marxista.

Leroi-Gourhan distingue, estilística y cronológicamente, cinco petíodos en el arte paleolítico: a) el Musteriense evolucionado (a partir del año 50000 a.C. aproximadamente), en que se atestiguan huesos y «plaquetas de piedra con incisiones regularmente espaciadas», pero todavía sin obras figurativas; b) período primitivo (Auriñaciense, a partir aproximadamente del año 30000 a.C.), que ha dado figuras grabadas o pintadas sobre placas calcáreas, imágenes muy abstractas y torpes que representan cabezas o la delantera de animales generalmente inidentificables mezcladas con representaciones genitales», y más tarde (a partir del 25000-20000 a.C.) figuras humanas muy estilizadas: «La parte central del cuerpo es enorme con relación a la cabeza y las extremidades, lo que ha dado origen a la

idea de que las mujeres del Paleolítico eran especialmente esteatopígicas»; c) período arcaico (Solutrense reciente, aproximadamente a partir del 20000-15000 a.C.), al que pertenecen numerosas localidades de primer orden (Lascaux, La Pasiega). «La maestría técnica es ya completa y las pinturas, esculturas y grabados poseen una calidad de ejecución extraordinaria»; d) período clásico (Magdaleniense, aproximadamente del 15000 al 11000), en el que las cavernas con representaciones artísticas alcanzarán su máxima extensión geográfica; el realismo de las formas aparece ya muy avanzado; e) Magdaleniense reciente (aproximadamente hacia el 10000), en el que no se decoran las cavernas y el arte es esencialmente mobiliar. «Las figuras han perdido ya sus últimos rasgos de los estilos antiguos, los animales se integran en un realismo en que la exactitud de forma y movimientos nos sorprende. El arte mobiliar sube entonces hasta Gran Bretaña, Bélgica y Suiza. Hacia el año 9000 se produce una decadencia repentina que señala el final del Paleolítico superior y los escasos testimonios del Magdaleniense final se disuelven en la torpeza y el esquematismo» (*Les religions de la Préhistoire*, págs. 87-88).

El *Simposio de Arte Rupestre* contiene dos artículos de Henri Lhote en los que se critica el método de Leroi-Gourhan y de Laming: «La plaquette dite de "La Femme au Renne", de Laugerie-Basse, et son interprétation zoologique», págs. 79-97; «Le bison gravé de Ségries, Moustiers-Ste-Marie», págs. 99-108. Se hallará una discusión crítica de la interpretación de Leroi-Gourhan en Ucko y Rosenfeld, *Arte paleolítico*, págs. 194-220.

Se hacen observaciones sugerentes sobre el simbolismo del arte prehistórico y sus expresiones estilísticas en los estudios de Herbert Kühn, «Das Symbol in der Vurzeit Europas», *Symbolon*, 2 (1961), págs. 160-184, y Walther Matthes, «Die Darstellung von Tier u. Mensch in der Plastik des älteren Paläolithikum», *Symbolon*, 4 (1964), págs. 244-276. Ucko y Rosenfeld, *op. cit.*, págs. 188-198, 177-178, analizan las publicaciones de H. Bégouen, N. Casteret y J. Charet sobre las cavernas de Montespan y Tuc d'Aubert.

La placa de pizarra de Lourdes se reproduce en J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, fig. 31. Se ha propuesto interpretar la escena

grabada sobre hueso de la gruta de la Vache (Ariège) como testimonio de una ceremonia de iniciación; véase Louis-René Nourgier y Romain Robert, «Scène d'initiation de la grotte de la Vach à Alliat (Ariège)», *Bull. de la Soc. de l'Ariège*, 23 (1968), págs. 13-98. Se puede ver una buena reproducción del dibujo en Alexander Marshak, *The Roots of Civilization*, Nueva York, 1972, pág. 275, fig. 154.

Horst Kirchner ha propuesto una interpretación «chamanista» de la famosa pintura de Lascaux en su estudio «Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus», *Anthropos*, 47 (1952), págs. 244-286. Esta interpretación ha sido aceptada por Karl Narr, «Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit Europas», *Saeculum*, 10 (1959), págs. 233-272, especialmente 271. Véanse también M. Eliade, *Le Chamanisme*, 1968², págs. 390 y sigs.; Al. Marshak, *The Roots of Civilitation*, págs. 277 y sigs.

J. Makkay interpretó en el mismo sentido la escena del «gran mago» de la caverna de Trois Frères; véase «An important proof to the Prehistory of Shamanism», *Alba Regia*, 2/3 (1963), págs. 5-10.

Véase también E. Burgstaller, «Schamanistische Motive unter den Felsbildern in den österreichischen Alpenländern», *Forschungen und Fortschritte*, 41 (1967), págs. 105-110, 144-158; H. Miyakawa y A. Kollantz, «Zur Ur- und Vorgeschichte des Schamanismus», *Zeitschrift für Ethnologie*, 91 (1960), págs. 161-193 (útil para la documentación japonesa).

6. Sobre las estatuillas femeninas, véase la documentación recogida por E. Saccasyn-Della Santa, *Les figures humaines du paléolithique supérieur eurasiatique*, Amberes, 1947, completándolo con los descubrimientos ulteriores recogidos en la bibliografía por Karl J. Narr, *Antaios*, 2 (1960), pág. 155, n. 2. Para la interpretación, véanse F. Hančar, «Zum Problem der Venusstatuetten im eurasischen Jungpaläolithikum», *Prähistorische Zeitschrift*, 30/31 (1939-1940), págs. 85-156; Karl J. Narr, «Weibliche Symbol-Plastik der älterett Steinzeit», *Antaios*, 2 (1960), págs. 131-157; Karl Jettmar, en I. Paulson, A. Hultkrantz y K. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises* (1965), pág. 292 (con resumen de las excavaciones de Gerasimov en Mal'ta).

Véanse también J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, págs. 160 y sigs.; A. Leroi-Gouthan, *Les religions de la Préhistoire*, págs. 87 y sigs. Se supone que este arte de las figurillas (*Kleinplastik* en la terminología de Narr) es el resultado de ciertos influjos procedentes del Mediterráneo oriental; en la provincia franco-cantábrica predomina sobre todo un arte naturalista, mientras que en el este y nordeste de Europa se impuso el esquematismo geométrico. Pero hoy se admite que el Paleolítico reciente de Siberia está influido por las culturas de Mongolia y del sureste asiático; véase Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises*, pág. 292.

La interpretación de Leroi-Gourhan ha sido criticada por Ucko y Rosenfeld, *Arte paleolítico*, págs. 194 y sigs., y por Henri Lhote, «La plaquette dite de "La Femme au Renne"», en *Simposio de Arte Rupestre*, págs. 80-97, véase en ibíd., págs. 98-108, una crítica de Maning.

Sobre el llamado «estilo de rayos X» y sus relaciones con el chamanismo, véase Andreas Lommel, *Shamanism The Beginnings of Art*, Nueva York y Toronto, s.f.) págs. 129 y sigs. El libro ha sido discutido por numerosos autores en «Current Anthropology» 11 (1970), págs. 39-48.

7. Alexander Marshak presentó por vez primera su descubrimiento en «Lunar Notation on Upper Paleolithic Remains», *Scientia*, 146 (1964) págs. 743-745. A este breve artículo ha seguido una serie de trabajos más elaborados: «New Techniques in the Analysis and Interpretation of Mesolithic Notations and Symbolic Art», en *Actes du Symposium International*, Valcamonica, 1970, págs. 479-494; *Notations dans les gravures du paléolithique supérieur: Nouvelles méthodes d'analyse*, Burdeos, 1970; «Le bâton de commandement de Montgandier (Charente). Réexamen au microscope et interprétation nouvelle», *L'Anthropologie*, 74 (1970), págs. 321-352; «Cognitive Aspects of Upper Paleolithic Engraving», *CA*, 13 (1972), págs. 445-477; «Upper Paleolithic Notation and Symbol», *Scientia*, 178 (1972), págs. 817-828. Los resultados de estas investigaciones son analizados en el libro íd., *The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art,*

Symbol and Notation, Nueva York, 1972; véase nuestra reseña, «On Prehistoric Religions», *HR*, 14 (1974), págs. 140-147, especialmente 140-143.

El estudio «The Meander as a System: The Analysis and Recognition of Iconographic Units in Upper Paleolithic Compositions» fue presentado por el autor, que puso amablemente a nuestra disposición el manuscrito de esta importante contribución, en el coloquio del Instituto Australiano de Estudios sobre los Aborígenes, Canberra, mayo de 1974.

Para el estudio comparativo de las danzas circulares, véanse Evel Gasparini, «La danza circolare degli Slavi», *Ricerche Slavistiche*, 1 (1952), págs. 67-92; íd., *Il Matriarcato Slavo. Antropologia Culturale dei Protoslavi*, Florencia, 1973, págs. 665 y sigs.; véase nuestra reseña en *HR*, 14 (1974), págs. 74-78.

El mito secreto de los pastores peules, comunicado por Amadou Hampaté Bâ, en el que había sido iniciado él mismo, lo publicó Germaine Dieterlen, *Koumen*, París, 1961; merced a este mito pudo interpretar Henri Lhote ciertas pinturas del Hoggar y del Tassili; *véase* «Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara», en *Simposio de Arte Rupestre*, págs. 273-290, especialmente 282 y sigs.

H. von Sicard estima que el africano Luwe refleja todavía la creencia de los cazadores euroafricanos en un dios supremo antes del año 8000 a.C.; véase «Luwe und verwandte mysthische Gestalten», *Anthropos*, 63/64 (1968-1969), págs. 665-737, especialmente 720 y sigs.

Los mitos del «buceador cosmogónico» están atestiguados en Europa oriental, en Asia central y septentrional, entre los aborígenes de la India (prearia), en Indonesia y en América del Norte; véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, París, 1970, cap. III: «Le Diable et le bon Dieu», págs. 81-130.

Está superado, aunque todavía es útil por la documentación iconográfica, el estudio de W. Gaerte, «Kosmische Vorstellugen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme», *Anthropos*, 9 (1914), págs. 956-979.

Benjamin Ray ofrece un brillante análisis de la potencia mágicoreligiosa de la palabra entre los dinkas y los dogones en «Performative Utterances in African Rituals», *HR*, 13 (1973), págs. 16-35 (la expresión *performative utterances* pertenece al filósofo inglés J. L. Austin).

8. A. Rust ha publicado diversas obras sobre las excavaciones realizadas en Meiendorf, Stellmoor y Ahrensburg-Hopfenbach durante cuarenta años: las más importantes son: *Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor*, Neumünster in Holstein, 1934; *Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meisendorf*, ibíd., 1937; *Die jungpaläolitischen Zeltanlagen von Ahrensburg*, 1958; *Vor 20.000 Jahren*, Neumünster, 1962.

Sobre el significado religioso de estos descubrimientos, véase A. Rust, «Neue endglaziale Funde von kultische-religiöser Bedeutung», *UrSchweiz*, 12 (1948), págs. 68-71; íd., *Eine endpaläolitische hölzerne Götzenfigur aus Ahrensburg*, Berlín, 1958, págs. 25-26; H. Pohlhausen, «Zum Motiv der Rentierversenkung der Hamburger u. Ahrensburger Stufe des niederdeutschen Flachlandmagdalenien», *Anthropos*, 48 (1953) págs. 987-990; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte* I, pág. 225; II, pág. 496 (nr. 347); J. Maringer, *Die Opfer der paläolitischen Menschen*, St. Augustin Bonn, 1968, págs. 266-270.

Sobre el sacrificio por inmersión, véase Alois Closs, «Das Versenkungsopfer», *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 9 (1952), págs. 66-107.

Sobre el problema del significado religioso del arte rupestre del Levante español, véanse H. Obermaier, A. García Bellido y L. Pericot, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad*, Madrid, 1957; J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, Barcelona, 1962, págs. 130 y sigs.

9. La mejor exposición, y la más completa, sobre la prehistoria de Palestina es la de J. Perrot, «Préhistoire de Palestine», en *Dict. de la Bible*, supl. vol. VIII (1968) cols. 286-446. Véase también R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, Madrid, Cristiandad, 1975, págs. 31

y sigs. Sobre la cultura natufiense, véase D. A. E. Garrod, «The Natufian Culture: The Life and Economy of a Mesolithic People in the Near East», *Proceedings of the British Academy*, 43 (1957), págs. 211-227; E. *Anati, Palestine before the Hebrews*, Nueva York, 1963), págs. 146-178; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte* II: *Jungsteinzeit*, Munich, 1968, págs. 73 y sigs. Sobre la religión natufiense, véase Jacques Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine*, París, 1972, págs. 19-31. Sobre las significaciones religiosas de los cráneos y el canibalismo ritual, véase Müller-Karpe, *op. cit.*, I, págs. 239 y sigs.; Walter Dostal, «Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten Bodenbauer Vorderasien», *Archiv für Völkerkunde*, 12 (1957), págs. 53-109, especialmente 75-76 (con bibliografía); R. B. Onian, *The Origin of European Thought*, Cambridge, 1954, págs. 107 y sigs., 530 y sigs.

10. Sobre la «caza ritual» en África, véase Helmut Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker*, Wiesbaden, 1955, págs. 83 y sigs., 198 y sigs., y *passim*. Sobre las semejanzas de las técnicas guerreras y de la caza entre los asirios, los iranios y los turco-mongoles, véase Karl Meuli, *Ein altpersischer Kriegsbrauch*, en *Westöstliche Abhandlungen. Festschrift für Rudolph Tchudi*, Wiesbaden, 1954, págs. 63-86.

Debemos añadir que la caza suscitó otros temas mitológicos y folclóricos. Por citar un solo ejemplo, la persecución de un ciervo conduce al héroe hasta el otro mundo, o a un mundo encantado y mágico, en el que el cazador termina por encontrar a Cristo, al Bodhisattva, etc.; véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, 1970, págs. 131-161. En gran número de mitos y leyendas referentes al descubrimiento y conquista de un territorio, la fundación de una ciudad, el paso a través de un río o de unos terrenos pantanosos, etc., el animal descubre la solución de una situación sin salida aparente; véase M. Eliade, ibíd., págs. 135 y sigs., 160.

11. Sobre la domesticación de plantas y animales, véase Müller-Karpe, *op. cit.* II, págs. 240-256; Peter J. Ucko y G. W. Dimbley

(comps.), *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals* (Chicago 1969); Gary A. Wright, «Origins of Food Production in Southwestern Asia: A Survey of Ideas», *Current Anthropology*, 12 (1971), págs. 447-479.

Se puede consultar un estudio comparativo en F. Herrmann, «Die Entwicklung des Pflanzenanbaues als ethnologisches Problem», *Studium Generale*, 11 (1958), págs. 352-363; íd., «Die religiösgeistige Welt des Bauerntums in ethnologischer Sicht»: ibíd., págs. 434-441.

Robert Braidwood distingue cuatro fases en la actividad agrícola primitiva: poblaciones instaladas en aldeas que practican una agricultura elemental (*primary village farming*); agricultura de aldeas fijas (*settled village farming*); «cultura incipiente»; y, finalmente, «aldeas que practican una agricultura intensiva (*intensified village farming*); véanse R. Braidwood y L. Braidwood, «Earliest village communities of South West Asia», *Journal of World History*, 1 (1953), págs. 278-310; R. Braidwood, «Near Eastern Prehistory: The Swing from Food-gathering Cultures to Village-farming Communities is still imperfectly Understood», *Science*, 127 (1958), págs. 1419-1430; véanse R. Braidwood, «Prelude to Civilization», en Carl H. Kraeling y Robert M. Adams (comps.), *City Invicible: A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East*, Chicago, 1960, págs. 297-313; Carl O. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersals*, Nueva York, 1952; Edgar Anderson, *Plants, Man and Life*, Boston, 1952.

Sobre los mitos de tipo Hainuwele y su significado religioso y cultural, véanse Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948, págs. 35 y sigs.; íd., *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, 1966, págs. 187 y sigs.; Carl A. Schmitz, «Die Problematik der Mylbologeme "Hainuwele" und "Prometheus"», *Anthropos*, 55 (1960), págs. 215-238; M. Eliade, *Aspects du mythe*, 1963, págs. 132 y sigs.; T. Mabuchi, «Tales Concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern-Southeastern Asia», *Asian Folklore Studies*, 23 (1964), págs. 1-92; Atsuhiko Yoshida, «Les excrétions de la Déesse et l'origine de l'agriculture», *Annales* (julio-agosto, 1966), págs. 717-728.

Ileana Chirassi identificó recientemente en la mitología griega ciertos complejos del tipo Hainuwele que parecen estar relacionados

con la fase «precerealista»; véase *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma, 1968.

Según el etnólogo alemán Kunz Dittmer, la cultura de las raíces y de los bulbos habría comenzado, por lo que respecta al Asia suroriental, ya en el Paleolítico superior. Las mujeres tendrían a su cargo la plantación y la recogida; también harían cestos y más tarde manufacturarían la cerámica. En consecuencia, los campos cultivados se hicieron propiedad de las mujeres. El marido iba a vivir en casa de la esposa, y la descendencia era matrilineal. Los hombres, aparte de la caza y de la pesca, se encargaban de los trabajos de roza. Este tipo de civilización, que Dittmer define como una combinación de caza y plantación (*Jäger-Pflanzer*), se difundió por el África tropical, Melanesia y las dos Américas.

También surgió más tarde en el sureste asiático el cultivo de los tubérculos y la horticultura; en esta misma época se produjo la domesticación del cerdo y de las aves de corral. Esta civilización se caracteriza por una organización de tipo matriarcal, por las sociedades secretas masculinas (para aterrorizar a las mujeres), las clases de edad, el predominio económico y religioso de la mujer, las mitologías lunares, los cultos orgiásticos de la fecundidad, la caza de cabezas y el culto al cráneo. La regeneración de la vida se efectuaba mediante sacrificios humanos. El culto de los antepasados se justifica por el papel que les correspondía en la fecundidad. Otros elementos característicos son: el chamanismo y el desarrollo de las artes (música, drama cultural, máscaras de las sociedades secretas, representaciones plásticas de los antepasados). Este tipo de civilización (o ciclo cultural) se difundió ya durante el Mesolítico por el Asia suroriental (en nuestros días lo hallamos entre ciertas poblaciones primitivas de la India exterior y de Indochina), África ecuatorial y los Mares del Sur, con excepción de Polinesia.

Dittmer explica el cultivo de los cereales como un sustitutivo (*Ersatz*) de la plantación, impuesto por la difusión de la agricultura hacia zonas esteparias. El paso de la plantación a la agricultura cerealista se produjo en la India, donde se cultivó el cereal más antiguo: el mijo. Desde la India se difundió esta nueva técnica por Asia

occidental, donde se domesticaron las especies silvestres de numerosas gramíneas. Dittmer distingue dos círculos culturales específicos de la cultura cerealista: a) cultivo «extensivo» en regiones que gozan de una pluviosidad suficiente; b) cultivo «intensivo», es decir, mediante la utilización de terrazas, regadío y bancales. A cada uno de estos ciclos culturales corresponden unas estructuras sociológicas, económicas y religiosas específicas; véase Kuntz Dittmer, *Altgemeine Völkerkunde*, Braunschweig, 1954, págs. 163-190.

Por el contrario, H. Baumann estima que se llegó al cultivo de los tubérculos imitando y readaptando la técnica cerealista; véase *Das doppelte Geschlecht*, Berlín, 1955, págs. 289 y sigs.

12. Sobre la correlación mística mujer-tierra cultivada, véanse M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* II, Madrid, Cristiandad, 1974, págs. 11 y sigs.; *Mythes, rêves et mystères*, 1957, págs. 206-253.

Contra las generalizaciones apresuradas de Albert Dieterich, *Mutter Erde*, Berlín, 1925, véase Olof Pettersson, *Mother Earth: An Analysis ot the Mother Earth Concepts According to Albert Dieterich*, Lund, 1967; véanse también P. J. *Ucko, Anthropomorphic Figurines*, Londres, 1968, y Andrew Fleming, «The Myth of the Mother Goddess», *World Archaeology*, 1 (1969), págs. 247-261.

Sobre la partenogénesis de las diosas griegas y mediterráneas, véase Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea. Vechi e nuovi studi*, Milán, 1951, págs. 191 y sigs.

Sobre la renovación periódica del mundo, véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, ed. 1969, págs. 65 y sigs.; *Aspects du mythe*, 1963, págs. 54 y sigs.

Sobre el simbolismo del árbol cósmico, véanse bibliografías y documentos citados en M. Eliade, *Le Chamanisme*, 1968², págs. 49 y sigs., 145 y sigs., 163 y sigs., 227 y sigs.

Sobre el tiempo circular y el ciclo cósmico, véase *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 65 y sigs.

Sobre la valoración religiosa del espacio, véase *Tratado* II, págs. 149 y sigs.

Sobre el simbolismo de las viviendas en la cultura neolítica del Yang-chao, véase R. A. Stein, «Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient», *Arts Asiatiques*, 4 (1957), págs. 177 y sigs.; véase también M. Eliade, *Le Chamanisme*, págs. 213 y sigs.

Sobre la dicotomía clasificatoria y ritual, así como sobre las diversas especies de antagonismos y polaridades, véase M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, 1971, págs. 249-336.

13. Sobre los documentos arqueológicos de Jericó y su interpretación, véase Kathleen Kenyon, *Digging up Jericho*, Londres, 1957; *Arqueología en Tierra Santa*, Barcelona, 1963; J. y J. B. E. Garstang, *The Story of Jericho*, Londres, 1948; E. Anati, *Palestine before the Hebrews*, págs. 273 y sigs.; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, Madrid, Cristiandad, 1974, págs. 58 y sigs.

Sobre las religiones neolíticas de Siria y Palestina, véanse J. Cauvin, *op. cit.*, págs. 43 y sigs. (excavaciones de Jericó, Munhata, Beidha, Tell Ramad), págs. 67 y sigs. (Ras Shamra, Biblos, etc.); Müller-Karpe, *Handbuch* II, págs. 335 y sigs., 349 y sigs.

Mellaart opinaba que la cultura precerámica de Jericó (fase B, 6500-5500 a.C.) derivaría de la cultura de Hacilar (7000-6000 a.C.); véase «Hacilar: A Neolithic Village Site», *Scientific American*, 205 (1961), pág. 90. Pero en *Earliest Civilization of the Near East*, Londres-Nueva York, 1965, pág. 45, cita nuevas fechas por radiocarbono 14 para Jericó (fase B): 6968 y 6918 a.C., lo que significaría que, al parecer, las dos culturas son contemporáneas.

Chatal Hüyük representa la mayor aglomeración urbana neolítica del Cercano Oriente. A pesar de no haber sido completamente excavada (un cuarto de la superficie en 1965), Chatal Hüyük ha revelado un nivel sorprendente de civilización: una agricultura desarrollada (numerosas especies de legumbres y gramíneas), domesticación, comercio y numerosos santuarios ricamente decorados; véase James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia*, Nueva York, 1967. Véase también Walter Dostal, «Zum Problem der Stadt- und Hochkultur im Vorderen Orient: Ethnologische Marginalien» *Anthropos*, 63 (1965), págs. 227-260.

La bibliografía esencial sobre Tell Halaf ha sido recogida por Müller-Karpe, vol. II, págs. 59 y sigs., 427-428.

Sobre la cultura de Obeid, véase Müller-Karpe, *op. cit.*, págs. 61 y sigs., 339, 351, 423 (bibliografía de las excavaciones), págs. 425 y sigs. (el Templo Blanco, el zigurat). Véase también M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran*, 1965, págs. 36 y sigs.

También merece ser mencionado otro santuario el «Templo de los Ojos», excavado por Mallowan en Brak, en el valle de Habur (a 1.000 kilómetros al norte de Uruk) y fechado hacia el 3000 a.C. Han aparecido varios millares de ídolos en alabastro negro y blanco, caracterizados por uno o varios pares de ojos. Según Mallowan, representan exvotos ofrecidos a una divinidad omnividente, protectora de la ciudad; véase *Early Mesopotamia*, págs. 48 y sigs., figs. 38-40. Este templo estaba consagrado a la diosa Inanna. En su libro *The Eye Goddes*, 1957, O. G. S. Crawford estudia la difusión de este tipo iconográfico hasta Inglaterra e Irlanda, pero numerosos ejemplos que cita no son convincentes.

El simbolismo religioso de las figurillas y otros objetos prehistóricos procedentes de Mesopotamia ha sido estudiado por B. L. Goff. *Symbols of Prehistoric Mesopotamia*, Nueva Haven y Londres, 1963; véanse especialmente págs. 10-48 (épocas de Tell Halaf y Obeid) y figs. 58-234.

14. Sobre las más antiguas civilizaciones europeas, véase Marija Gimbutas, «Old Europe c. 7000-3500 B. C.: The Earliest European Civilization before the Infiltration of the Indo-Europeans Peoples», *The Journal of Indo-European Studies*, 1 (1973), págs. 1-20.

Sobre el santuario de Cascioarele, véase Vladimir Dumitrescu, «Édifice destiné au culte découvert dans la couche Boian-Spantov de la station-tell de Căscioarele», *Dacia*, 14 (1970), págs. 5-24.

Sobre el modelo de templo, véase Hortensia Dumitrescu, «Un modèle de sanctuaire découvert dans la station énéolithique de Căscioarele», *Dacia*, 12 (1968), págs. 381-394.

15. Sobre el descubrimiento de los metales y el desarrollo de las técnicas metalúrgicas, véanse T. A. Rickard, *Man and Metals. A His-*

tory of Mining in Relation to the Development of Civitization, Nueva York, 1932; R. C. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, Leiden, 1950; Charles Singer, E. Y. Holmyard, A. R. Hall, *A History of Technology* I, Oxford, 1955. Véanse bibliografías en M. Eliade, *Herreros y alquimistas*, Madrid , 1974, págs. 159-182; «The Forge and the Crucible: A Post script», *HR*, 8 (1968), págs. 74-88, especialmente 77.

Sobre los mineros y los metalúrgicos, véanse *Herreros y alquimistas*, págs. 51 y sigs.; *A Postscript*, págs. 78-80. Sobre los forjadores divinos y los héroes civilizadores, véase *Herreros y alquimistas*, págs. 78 y sigs. Sobre los orígenes de la alquimia, véase A. M. Leicester, *The Historical Background of Chemistry*, Nueva York, 1956; I. R. Partington, *History of Chemistry* I, Londres, 1961; Allen G. Debus, «The Significance of the History of Early Chemistry», *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 9 (1965), págs. 39-58; Robert P. Multhauf, *The Origin of Chemistry*, Londres, 1966.

16. Para una introducción general a la historia, la cultura y la religión sumerias, véanse A. Parrot, *Sumer*, París, 1952, Madrid, 1969, y en especial las obras de S. N. Kramer, *The Sumerians. Their History, Culture and Character*, Chicago, 1963; *From the Tablets of Sumer*, Indian Hills, 1956; «Mythology of Sumer and Akkad», en S. N. Kramer (comp.), *Mythologies of the Ancient World*, Nueva York, 1961, págs. 93-137; *Sumerian Mythology*, Filadelfia, 1944, 1961², edición corregida y aumentada. Todas estas obras contienen numerosas traducciones, casi íntegras, de textos sumerios. Véase también Adam Falkenstein y W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen u. Gebete*, Zurich, 1953; G. R. Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, Turín, 1967. Todavía es útil la monografía de Charles F. Jean, *La religion sumérienne*, París, 1931. Debemos una notable síntesis a Raymond Jestin, «La religion sumérienne», en Henri-Charles Pucch (comp.), *Histoire des religions* I, París, 1970, págs. 154-202. Véanse también Thorkild Jacobsen, «Formative Tendencies in Sumerian Religion», en Ernest Wright (comp.), *The Bible and the Ancient Near East*, Nueva York, 1961, págs. 267-278; «Early Mesopotamian Religion The Central Concerns», *Proc. Am. Philos. Soc.*, 107 (1963), págs. 473-484.

Se estudia la religión sumeria junto con la acádica en Édouard Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Mana, París, 1945, págs. 1-330, con abundantes bibliografías críticas. Véanse también V. Christian, *Die Herkunft der Sumerer* (Sitzungsbericht der Akademie in Wien, vol. 236, 1, 1961; A. Falkenstein, «La Cité-temple sumérienne», *Cahiers d'Histoire mondiale*, 1 (1954), págs. 784-814; F. R. Kraus, «Le rôle des temples depuis la troisième dynastie d'Ur jusqu'à la première dynastie de Babylonie», ibíd., págs. 518-545; A. Sjöberg, E. Bergmenn, *Sumerian Temple Hyms*, 1969.

Ya en 1944 había demostrado B. Landsberger que la terminología cultural sumeria (es decir, los términos relacionados con la agricultura, la metalurgia y los oficios), así como los nombres de los ríos y las ciudades son de origen presumerio; véase Kramer, *The Sumerians*, págs. 41 y sigs.

Antes de establecerse en la baja Mesopotamia, los sumerios adoraban en común a unas mismas divinidades; entre las más importantes se pueden citar An, En-lil, Enki e Inanna. Más tarde, sin embargo, cada ciudad tenía su propia deidad protectora; por ejemplo, Enlil era el dios de Nippur, Enki reinaba en Eridu, Nanna en Ur, etc.

El mito de Dilmun ha sido traducido por Kramer, *ANET*, págs. 34-41 y en *From the Tablets of Sumer*, págs. 169-175, por Maurice Lambert, «La naissance du monde of Sumer», en *Naissances du Monde*, Sources Orientales I, París, 1959, págs. 103 y sigs., y recientemente por Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, págs. 50 y sigs.

Sobre An, véanse Dhorme, *Religions*, págs. 22-26, 45-48, y D. O. Edzard «Die Mythologie der Sumerer u. Akkader», en *W. d. M.*, I, págs. 40-41.

Sobre En-ki, véanse Dhorme, *op. cit.*, págs. 31-38, 50-51; J. Bottéro, «*Les di*vinités sémitiques en Mésopotamia ancienne», *Studi Semitici*, 1 (1958), págs. 17-63, 36-38.

17. Un estudio comparativo de los mitos sobre la creación del hombre en Theodore Gaster, *Myth, Legend and Customs in the Old Testament*, Nueva York 1969, págs. 8 y sigs. Los textos mesopotámi-

cos han sido traducidos por Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago, 1942, págs. 62-72.

Según una tradición transmitida por Beroso (siglo III a.C.), Bel (= Marduk) ordenó a los dioses cortarle la cabeza y modelar al hombre de su sangre mezclada con tierra (Heidel, *op. cit.*, págs. 77-78). Si esta tradición es auténtica, el cuerpo del hombre estaría compuesto de una mezcla de sustancias divinas y «demoníacas» (pues la tierra deriva de Tiamat).

En el llamado «mito de la creación de la azada», En-lil separa el cielo de la tierra para que «los hombres puedan brotar del suelo»; trad. Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, págs. 55 y sigs.

Sobre las significaciones del término *me*, véanse B. Landsberger, *Islamica*, 2 (1926), pág. 369; T. Jacobsen, *JNES*, 5 (1946), pág. 139, n. 20; J. van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne*, Leiden, 1953, pág. 19; K. Oberhuber, *Der numinose Begriff ME im Sumerischen*, Innsbruck, 1963.

Sobre el rito del matrimonio sagrado entre los soberanos e Inanna, véanse S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*, Indiana Univ. Press., 1969; «Le rite du mariage sacré Dumuzi-Inanna», *RHR*, 181 (1972), págs. 121-146.

Sobre la concepción de los modelos celestes de ciudades y templos, véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969[2], págs. 17 y sigs.

Thorkild Jacobsen, *The Sumerian Kings List*, Chicago, 1939, ha demostrado la importancia de la «lista de los reyes». Kramer, *The Sumerians*, págs. 328-331, ha dado una nueva traducción. La tradición de que los primeros reyes descendían del cielo, al que habrían retornado después de morir, se ha conservado en el Tibet, donde se suponía que los reyes utilizaban en su ascensión una cuerda maravillosa: véase algunos ejemplos en M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 208-209; véase también Erik Haarh, *The Yar-Lum Dynasty*, Copenhague, 1969, págs. 138 y sigs. El mito del Rey-Mesías que desciende del cielo conocerá una gran popularidad en la época helenística.

18. Puede verse una bibliografía esencial sobre los mitos del diluvio en T. Gaster, *Myth, Legend and Customs*, pág. 353, completada con M. Eliade, *Aspects du mythe*, págs. 71 y sigs.

Los fragmentos sumerios han sido traducidos por Kramer, *ANET*, págs. 42-43.

Sobre el mito del diluvio en la *Epopeya de Guilgamesh*, véanse Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels*, Chicago, 1946, págs. 224 y sigs.; A. Scott, W. von Soden, *Das Gilgamesch-Epos*, Reclam, 1958, págs. 86-99; W. G. Lambert, JSS 5 (1960), págs. 113-123; E. Sollberger, *The Babylonian Legend of the Flood*, Londres, 1962; Ruth E. Simoons-Vermeer, «The Mesopotamian Flood-stories: a Comparison and Interpretation», *Numen*, 21 (1974), págs. 17-34. Sobre la versión comunicada por Beroso, véanse P. Schnabel, *Berossus und die hellenistische Literatur*, 1923, págs. 164 y sigs.; Heidel, *op. cit.*, págs. 116 y sigs.

Según un pasaje de la *Epopeya de Guilgamesh* (tablilla XI, 14), «el corazón de los grandes dioses les impulsó a provocar un diluvio». Teniendo en cuenta las palabras dirigidas por Ea a En-lil (XI, 179 y sigs.), parece darse a entender que había unos «pecadores», pero no se hace ninguna otra precisión. Un fragmento del texto conocido como *Epopeya de Atrahasis* explica la cólera de En-lil como consecuencia del estrépito de los hombres «que se habían enriquecido»; véase Heidel, *op. cit.*, págs. 107, 225 y sigs. Según los textos recientemente editados, el diluvio fue considerado un castigo divino: los hombres se habían revelado contra su «destino», que era servir a los dioses mediante su trabajo y el culto; véanse G. Pettinato, «Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut», *Orientalia*, 37 (1968), págs. 156-200; W. G. Lambert, *Atrahasis, The Story of the Flood*, Oxford, 1969.

19. Existe una copiosa bibliografía sobre Inanna; lo esencial se recoge en E. O. Edzard, en *W. d. M.* I, págs. 81-89 añadir W. W. Hallo-J. van Dijk, *The Exaltation of Inanna*, Nueva Haven-Londres, 1968; Wolfgang Helck, *Betrachtungen zur Grossen Göttin und der ihr verbundenen Gottheiten*, Munich, 1971, págs. 71-89, además de los trabajos recientes

de S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite* (1969) y «Le Rite du mariage sacré Dumuzi-Inanna», *RHR*, 181 (1972), págs. 121-146.

Sobre la Ishtar hermafrodita, véase J. Bottéro, «Les divinités sémitiques», *Studi Semitici*, 1 (1958), págs. 40 y sigs. Sobre Ishtar como diosa de la guerra, véase M.-T. Barrelet, «Les déesses armées et ailées: Inanna-Ishtarr», *Syria*, 32 (1955), págs. 222-260.

Sobre Dumuzi-Tammuz, véase la bibliografía en *W. d. M.*, I, págs. 51-53. Las aportaciones recientes más importantes son: Louis van den Berghe, «Réflexions critiques sur la nature de Dumuzi-Tammuz», *La Nouvelle Clio*, 6 (1954), págs. 298-321; T. Jacobsen, «Toward the Image of Tammuz», *HR*, 1 (1961), págs. 189-213; O. R. Gurney, «Tammuz reconsidered. Some Recent Developments», *JSS*, 7 (1962), págs. 147-160.

Sobre el papel de Geshtinanna en el «retorno» de Dumuzi, véase A. Falkenstein, en *Bibliotheca Orientalis*, págs. 22, 281 y sigs. Las diferencias entre las versiones sumeria y acádica son analizadas en el estudio de A. Falkenstein, «Der summerische und der akkadische Mythos von Innanas Gang zur Unterwelt», en *Festschrift W. Caskel*, 1968, págs. 96 y sigs., y por J. Bottéro, en *Annuaire de l'École des Hautes Études*, sección IV (1971-1972), págs. 81-97. Fijémonos en las diferencias más significativas: la versión sumeria ignora la descripción detallada del infierno (conoce el «grande de abajo» como antípoda del cielo, que es el «grande de arriba»; Bottéro, pág. 86); en la versión acádica, Ishtar amenaza, si no se le permite penetrar inmediatamente en el infierno, con derribar sus puertas y dejar libres a los muertos, que «devorarán a los *vivos*» (ibíd.); en la versión acádica, el «agua de la vida» se encuentra en el mismo infierno (en el «odre» que contenía el licor de los dioses infernales; ibíd., pág. 89); en la versión acádica, parece ser que es Ereshkigal la que instruye a su mensajero para que lave a Tammuz, lo unja con perfumes y lo vista «con una vestidura de ceremonia»; ella es, por consiguiente, la responsable de la indignación de Ishtar y, en última instancia, de la pérdida de Tammuz (ibíd., págs. 91 y sigs.).

Anton Moortgat, *Tammuz: Der Unsterblichkeitsglauhe der altorientalischen Bildkunst*, Berlín, 1949, ha propuesto una nueva inter-

pretación de Dumuzi-Tammuz sobre la base de la documentación iconográfica. Pero son muy pocas las figuras susceptibles de ser identificadas con seguridad; véase Berghe, «Réflexions critiques».

20. J, Nougayrol, en *Histoire des Religions* I, París, 1970, págs. 203-249, ha hecho una excelente presentación de la religión babilónica. Véase también J. Bottéro, *La religion babylonienne*, París, 1952; «Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie», en S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche* (= *Studi Semitici*, 1 [1958], págs. 17-63). G. Furlani, que publicó en 1928-1929 una obra en dos tomos (*La religione babilonese e assiria*), ha sintetizado sus investigaciones en «La religione dei Babilonesi e Assiri», en *Le civiltà dell'Oriente* III, Roma, 1958, págs. 73-112. Véase también R. Follet, «Les Aspects du divin et des dieux dans la Mésopotamie antique», *Recherches des Scienccs Religieuses*, 38 (1952), págs. 189-209. El escepticismo de A. L. Oppenheim, «Why a "Mesopotamian Religion" Should not be Written», *en Ancient Mesopotamia*, págs. 172 y sigs., no parece ser compartido por sus colegas. Véase también M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, París, 1949.

Sobre Ereshkigal y Nergal, véase Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, págs. 39-43, 51-52.

Sobre Marduk, véase Dhorme, *op. cit.*, págs. 139-150, 168-170; W. von Soden, en *Zeitschrift für Assyriologie*, 17 (1955), págs. 130-166. Sobre el dios Asur, véase G. van Driel, *The Cult of Assur*, Assen, 1969.

Sobre los templos, véanse Dhorme, *op. cit.*, págs. 174-197; H. J. Lenzen, «Mesopotamische Tempelanlagen von der Frühzeit bis zum zweiten Jahrtausend», *Zeitschrift für Assyriologie*, 17 (1955), págs. 1-36; G. Widengren, «Aspetti simbolici dei templi e loughi di culto del vicino Oriente antico», *Numen*, 7 (1960), págs. 1-25; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, págs. 106 y sigs., 129 y sigs.

Sobre los ritos, véase G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, Mem. Accad. dei Lincei VI, 3, 1932, págs. 105-370; *Riti babilonesi e assiri*, Udine, 1940; F. Thureau-Dangin, *Rituels akkadiens*, París, 1921; exposición de conjunto con abundante bibliografía en Dhorme, *op. cit.*, págs. 220-257; sobre los dioses inter-

cesores, que sirven de intermediarios entre el devoto y la divinidad a la que éste invoca, véase ibíd., págs. 249-250; en cuanto a las plegarias, véanse A. Falkenstein, W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Stuttgart, 1953, y Dhorme, *op. cit.*, págs. 247 y sigs.

Sobre la confesión de los pecados, véase R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati* II, Bolonia, 1935, págs. 69-139.

Sobre la luminosidad de los dioses, véanse A. L. Oppenheim, «Akkadian pul(u)h(t)u and melammu», *JAOS*, 63 (1943), págs. 31-34; «The Golden Garments of the Gods», *JNES*, 8 (1949), págs. 172-93, y especialmente Elena Cassin, *La splendeur divine*, París-La Haya, 1968, págs. 12 y sigs. (crítica de la hipótesis de Oppenheim), 65 y sigs. (el *melammu* y la función real). Véase *infra*, § 104, sobre la *xvarenah* irania.

Sobre la magia, véanse Meissner, *Babylonien u. Assyrien* II, págs. 198 y sigs.; Dhorme, *op. cit.*, págs. 259 y sigs.; G. Contenau, *La Magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, París, 1947; Erica Reiner, «La magie babylonienne», en *Le Monde du Sorcier*, Sources Orientales VII, París, 1966, págs. 67-98; J. Nougayrol, «La religion babylonienne», págs. 231-234. Citaremos algunas líneas de la conclusión: «La imaginación babilónica, que se había desviado un tanto de las "historias divinas" de Sumer, parecía complacerse en las "historias diabólicas". En estos numerosísimos y extensísimos escritos de los magos puede haber una parte de literatura destinada a deslumbrar a los profanos ... Pero hay también innegablemente un fondo de angustia de la que podría darnos una idea la que provoca la "guerra atómica" ... Parece que el pueblo de Mesopotamia, rodeado de "bárbaros" que le amenazaban constantemente y que desataban periódicamente sobre su suelo una serie de invasiones, tuvo como ningún otro el sentimiento de que la civilización y la "buena vida", son cosas frágiles sometidas constantemente a una amenaza» (pág. 234).

21. Hay numerosas traducciones del *Enuma elish*. Las más recientes son: R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, París, 1935 y *Les religions du Proche-Orient asiatique*, págs. 36-70; E. A. Speiser,

«The Creation Epic», en *ANET*, págs. 60-72; A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago, 1942, 1951[2], edición revisada y aumentada); Paul Garelli y Marcel Leibovici, «La Naissance du Monde selon Akkad», en *La Naissance du Monde*, Sources Orientales I, París, 1960, págs. 132-145.

La obra de Heidel contiene además la traducción de otros textos cosmogónicos babilónicos y un estudio comparativo con la cosmogonía del Antiguo Testamento. Véanse, asimismo, W. von Soden en *Zeit. f. Assyriologie*, 47 (1954), págs. 1 y sigs.; F. M. T. de Liagre, *Opera minora*, Groninga, 1953, págs. 282 y sigs., 504 y sigs.; W. G. Lambert y P. Walcot, «A New Babylonian Theogony and Hesiod», *Kadmos*, 4 (1965), págs. 64-72 (véase *infra*, cap. VI, § 47).

Puede verse un análisis del *Enuma elish* como expresión del pensamiento mesopotámico en T. Jacobsen, «El cosmos concebido como un Estado», en H. Frankfort y otros, *El pensamiento prefilosófico* I, México, 1954, págs. 167 y sigs. A través de numerosos estudios ha puesto de relieve Jacobsen el carácter «democrático» del gobierno sumerio y, por extensión, del panteón babilónico (en efecto, como puede verse en el *Enuma elish*, Marduk es promovido al rango de dios supremo por toda la asamblea de los dioses); véanse Jacobsen, «Early Political Development in Mesopotamia», *Zeit. f. Assyriologie*, 52 (1957) 91-140; del mismo, en JNES, págs. 2, 159 y sigs. Véase también «The Battle between Marduk and Tiamat», *JAOS*, 88 (1968), págs. 104-108.

El carácter sagrado de la realeza en el Cercano Oriente antiguo ha dado lugar a una prolongada controversia. Algunos investigadores han visto en el rey, representante del dios, el centro de un sistema mítico-ritual propio de todas las religiones del Cercano Oriente antiguo. Esta orientación metodológica, conocida bajo el nombre de «escuela mítico-ritual» o «modelismo» (*patternism*) ha inspirado un gran número de obras, entre las que bastará citar los dos volúmenes editados por S. H. Hooke, *Myth and Ritual*, 1933, y *The Labyrinth*, 1935, así como los trabajos de I. Engnell y G. Widengren. El «modelismo» ha sido criticado, concretamente por H. Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religion*, Frazer Lecture,

Oxford, 1951. Este sabio eminente ha sostenido que las diferencias existentes entre las formas tratadas eran de mayor peso que las semejanzas. Por ejemplo, llamó la atención sobre el hecho de que el faraón era considerado como un dios o se convertía en un dios, mientras que el rey en Mesopotamia era únicamente el representante del dios. A pesar de todo, es evidente que las diferencias y las semejanzas son igualmente importantes *siempre que se trate de culturas históricamente emparentadas*. Véase también S. H. Hooke, «Myth and Ritual: Past and Present», en *Myth, Ritual and Kingsbip*, págs. 1-21; S. G. F. Brandon, «The Myth and Ritual Position Critically Considered», en ibíd., págs. 261-291 (este estudio contiene abundante bibliografía hasta 1955).

22. Sobre el *akîtu*, véanse H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrfest* I-II, Leipzig, 1906, 1918; S. A. Pallis, *The Babylonian* akîtu *Festival*, Copenhague, 1926, y la crítica de H. S. Nyburg, en *Le Monde Oriental*, 23 (1929), págs. 204-211; R. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, París, 1939, págs. 95 y sigs.; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948, págs. 313 y sigs.; W. G. Lambert, en *JSS*, 13, 106 y sigs. (la victoria de Marduk se reactualizaba con ocasión de cada fiesta de Año Nuevo). Sobre la fiesta del Año Nuevo considerada como repetición de la cosmogonía, véanse A. J. Wensinck, «The Semitic New Year and the Origin of Eschatology», *Acta Orientalia*, 1 (1923), págs. 158-159; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 65-90.

Sobre la fiesta de las suertes, véase Dhorme, *Les religions de Babylonie*, págs. 244 y sigs., 255 y sigs.

Sobre el carácter sagrado de la realeza mesopotámica, véanse R. Labat, *Le Caractère retigieux de la Royauté Assyro-babilonienne*; Dhorme, *Les religions de Babylonie*, pág. 20 (la divinización de los reyes); H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, págs. 215 y sigs.; T. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Upsala, 1943, págs. 18 y sigs.; G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Upsala, 1951; Sidney Smith, *The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms*, en S. H. Hooke (comp.), *Myth, Ritual*

and Kingship, Oxford, 1958, págs. 22-73; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamid*, págs. 98 y sigs.; J. Zandee, «Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orienf ancien», *RHR*, 180 (1971), págs. 3-28.

23. Hemos utilizado las traducciones de G. Contenau, *L'Epopée de Gilgamesh*, París, 1939; Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1946; E. A. Speiser, *ANET*, págs. 72-99; A. Schott y W. v. Soden, *Das Gilgamesh Epos*, Stuttgart, 1958. Véase también Labat, *Rel. du Proche-Orient*, págs. 149-226.

Se conocen hasta ahora, en versión sumeria, seis episodios de la leyenda de Guilgamesh: a) la expedición al bosque de los cedros y la victoria sobre Huwawa (trad. Kramer, *From the Tablets*, págs. 204-207; *The Sumerians*, págs. 192-197); b) Guilgamesh y el toro celeste; c) el diluvio y la inmortalización de Zisudra; d) la muerte de Guilgamesh (*ANET*, págs. 50-52), episodio que falta en la versión babilónica; e) Guilgamesh y Agga (trad. en *Tablets*, págs. 29-30; *The Sumerians*, págs. 197-200), uno de los textos épicos sumerios más breves (115 líneas), del que no aparecen rastros en la versión babilónica (algunos autores estiman que este episodio tiene una base histórica, por lo que no debe ser incluido entre los textos mitológicos); f) Guilgamesh, Enkidu y el otro mundo (trad. en *Tablets*, págs. 224-225; *The Sumerians*, págs. 197-205).

Este último episodio constituye la materia de la tablilla XII de la *Epopeya de Guilgamesh* (véase *supra*, cap. III, n. 50). Guilgamesh abate un árbol gigante y entrega la madera a Inanna-Ishtar para que ella se haga un trono y un lecho. Con las raíces y la copa se fabrica él dos objetos mágicos, *pukku* y *mekku*, cuya interpretación se discute aún; se trata probablemente de instrumentos musicales (¿tambor y palillos?). Como consecuencia de un error ritual, estos objetos caen en el mundo subterráneo. Conmovido por la desesperación de su amo, Enkidu se ofrece para ir a buscarlos. Pero por no haber observado las instrucciones dadas por Guilgamesh a fin de no irritar a los espíritus, Enkidu ya no puede retornar. Guilgamesh, afligido, implora a los dioses, y Nergal, soberano de los infiernos, permite al es-

píritu de Enkidu que regrese por unos instantes a la tierra. Guilgamesh le pregunta por el destino de los muertos. Su compañero duda. «Si te dijera la ley del mundo infraterrestre, que conozco, te postrarías para llorar» (col. IV, 1-5). Pero Guilgamesh insiste y Enkidu le hace una breve y deprimente descripción: «Todo esto se halla hundido en el polvo...».

Véanse S. N. Kramer, *Gitgamesh and the Huluppu-Tree*, Assyriological Study, 8. Oriental Institute of Chicago; «Gilgamesh Some New Sumerian Data», en P. Garelli (comp.), *Gilgamesh et sa légende*, París, 1960, págs. 59-68; «The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources», *JAOS*, 64 (1944) págs. 7-22; «Sumerian Epic Literature», en *La Poesia Epica e la sua formazione*, Accad. Naz. dei Lincei, 1970, págs. 825-837; A. Schaffer, *Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgamesh*, Filadelfia, 1962. Según A. Falkenstein, el nombre del héroe se leía en sumerio «Bilgameš»; véase *Reallexikon der Assyriologie* (Berlín-Leipzig, 1932 y sigs.), vol. III, 1968, págs. 357 y sigs.

Existe una enorme bibliografía sobre la *Epopeya de Guilgamesh* (en la que P. Jensen veía la principal fuente de la literatura universal; véase *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur* I, Estrasburgo, 1906. Las aportaciones más importantes están registradas en las traducciones de Contenau, Heidel, Kramer y A. Schott-W. v. Soden. Véase también los estudios reunidos por P. Garelli, *Gilgamesh et sa légende*, con bibliografía en págs. 7-30, así como los artículos de A. Falkenstein y otros en *Real. d. Assyr.* III, 1968, págs. 357-375, W. v. Soden en *Zeit. d. Assyr.*, 53, págs. 209 y sigs. y J. Nougayrol, «L'Épopée Babylonienne», en *La Poesia Epica e la sua formazione*, págs. 839-858. Recientemente, Kurt Jaritz ha interpretado cierto número de episodios (el tambor, los sueños, el bosque de los cedros, etc.) como ilustraciones de las ideas y prácticas chamánicas; véase «Schamanistisches im Gilgameš-Epos», en *Beiträge zur Geschichte, Kultur und Religion des alten Orients*, Baden-Baden, 1971, págs. 75 87. Una interpretación similar ha sido propuesta por E. A. S. Buttervorth, *The Tree at the Navel of the Earth*, Berlín, 1970, págs. 138 y sigs.

También el mito de Adapa constituye un ejemplo de inmortalización frustrada. Pero en este caso, la responsabilidad no recae so-

bre el héroe. Adapa fue creado por Ea inteligente, pero mortal. Una vez, porque el viento del sur había volcado su barca, Adapa le quebró las alas. Ello significaba una violación del orden cósmico, y Anu lo llamó a juicio. Antes de partir, Ea le dio instrucciones precisas sobre su comportamiento en el cielo, y le recomendó sobre todo rechazar «el pan de la muerte» y «las aguas de la muerte» que le ofrecerán. Adapa no ocultó que había roto las alas al viento sur para vengarse. Impresionado por su sinceridad, Anu le ofrece «el pan de la vida» y «las aguas de la vida». Pero Adapa los rechaza, con lo que pierde la oportunidad de hacerse inmortal. Indirectamente, este episodio mítico parece reflejar una tensión entre Anu y Ea, cuyas causas ignoramos. Véase la nueva traducción comentada por Labat, *Les religions du Procbe-Orient asiatique*, págs. 290-94.

Sobre las concepciones acerca de la muerte y el más allá, véanse B. Meissner, *Babylonien u. Assyrien* II, págs. 143 y sigs.; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, págs. 137 y sigs.; J. M. Aynard, «Le Jugement des morts chez les Assyro-babyloniens», en *Le Jugement des Morts*, Sources Orientales, 4, París 1961, págs. 81-102.

24. Para la literatura sapiencial hemos seguido las traducciones de Robert H. Pfeiffer, en *ANET*, págs. 343-440. Existen otras traducciones: W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, págs. 21-62 y sigs.; G. R. Castellino, *Sapienza babilonese*, Turín, 1962; R. Labat, *Les religions du Proche-Orient*, 320 y sigs. Véanse también J. J. A. van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne*, Leiden, 1953; J. Nougayrol, «Une version ancienne du "Juste Souffrant"», *RB*, 59 (1952), págs. 239-250, así como la bibliografía reciente recogida por O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (1963), pág. 83, n. 3.

Sobre la adivinación babilónica, véanse A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, págs. 206-227; *La divination en Mésopotamie et dans les régions voisines* (Estrasburgo 1966), del que importan sobre todos los trabajos de A. Falkenstein («"Wahrsagung" in der sumerischen Überlieferung»), A. Finet («La place du devin dans la société de Mari»), J. Nougayrol («Trente ans de recherches sur la divination

babylonienne, 1935-1963»), A. L. Oppenheim («Perspectives on Mesopotamien Divination»); véase también J. Nougayrol, «La divination babylonienne», en A. Caquot y M. Leibovici (comps.), *La divination*, París, 1968, págs. 25-81. Estos trabajos contienen abundantes bibliografías.

Sobre la oniromancia babilónica, véase A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream Book*, Filadelfia, 1956; Marcel Leibovici, «Les songes et leur interprétation à Babylone», en *Les songes et leur interprétation*, Sources Orientales, 2, París, 1959, págs. 65-85.

Sobre los horóscopos, véase A. Sachs, «Babylonian Horoscopes», *Journal of Cuneiform Studies*, 6 (1952), págs. 49-75; sobre la astrología, véanse Nougayrol, *La divination babylonienne*, págs. 45-61 y 78 (bibliografía); L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, págs. 308 y sigs.

Sobre los descubrimientos científicos, véanse O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, Providence, 1957[2]; íd., «The Survival of Babylonian Methods in the Exact Science of the Antiquity and the Middle Ages», *Proceedings of American Philosophical Society*, 107 (1963), págs. 528-535; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, págs. 288-310.

Sobre la influencia de las ideas mesopotámicas, véase Oppenheim, *op. cit.*, págs. 67 y sigs. (bibliografía en pág. 356, n. 26); sobre las influencias atestiguadas en el Antiguo Testamento, véase la bibliografía de W. H. P. Römer, *Historia Religionum* I, Madrid, Cristiandad, 1973, págs. 181-182.

25. Para la historia general de Egipto, véase E. Drioton, J. Vandier, *L'Égypte*, París, 1946[2]; John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (= *The Burden of Egypt*, Chicago, 1951, 1958[5]); William C. Hayes, *The Sceptre of Egypt* I. *From tbe Eartliest Times to the End of the Middle Kingdom*, Nueva York, 1953; Joachim Spiege, *Das Werden der altägyptischen Hoehkultur*, Heidelberg, 1953; F. Dumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, París, 1965. Excelentes precisiones en la obra publicada bajo la dirección de J. R. Hartis, *The Legacy of Egypt*, Oxford, 1971.

Sobre las culturas prehistóricas de Egipto, véanse E. J. Baumgartel, *The Cultures of Prehistoric Egypt*, Londres, 1955; H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, Londres, 1951, págs. 41 y sigs., 100 y sigs.; Wilson, *The Culture...*, págs. 18 y sigs.; W. B. Emery, *Archaic Egypt*, Harmondsworth, 1963.

Se ignora aún cómo penetró la agricultura en Egipto. Es probable que se difundiera a partir de Palestina, ya que en Merimdé, cerca del Delta, se han exhumado rastros de una cultura neolítica (*c.* 4500 a.C.). Los muertos eran enterrados en las viviendas, pero sin ofrendas de objetos funerarios. La cultura del alto Egipto llamada «badariense» (por el nombre del lugar, Badari) conocía, aparte de la agricultura y la ganadería, una cerámica de colores negro y rojo. Los muertos eran enterrados en posición replegada; también se enterraban animales domésticos envueltos en lienzos. En comparación con Tell Halaf y Warka, estas culturas neolíticas egipcias resultan pobres y marginales.

Con la aparición de la cultura amratiense (Predinástico antiguo) surgen los primeros intentos de irrigación artificial con las aguas del Nilo. Se trabajan el cobre y la piedra, pero la cerámica resulta más tosca que la de época badariense (probablemente porque se empezó a confeccionar vasos de piedra; véase Clarke, *World Prehistory*, pág. 104). En las tumbas han aparecido ofrendas funerarias y figurillas de barro. Hasta el Predinástico tardío (Nagada II) no se introdujo la metalurgia, mil años después de su aparición en el Medio Oriente. Otros muchos elementos culturales fueron recibidos de Asia, pero con un retraso considerable. Los vehículos de ruedas, conocidos desde hacía mucho tiempo en Mesopotamia, no fueron introducidos en Egipto hasta el Imperio Nuevo (*c.* 1570 a.C.). La grandeza de la civilización egipcia comienza con la unificación de los dos países, el alto y el bajo Egipto. En cuanto a los inicios de la civilización urbana, de considerable interés para todo estudio comparativo, sus restos arqueológicos yacen enterrados bajo el barro del Nilo. Sobre las culturas badariense y amratiense, véase Müller-Karpe, *op. cit.* II, págs. 28-55, 339-345, 353-361.

La bibliografía publicada hasta el año 1948 está recogida en Jacques Vandier, *La religion égyptienne*, París, 1949[2], págs. 3-10; véase

también ibíd., págs. 24-29, exposición crítica de las opiniones de K. Sethe, *Urgeschichte u. älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930, y de H. Kees, *Der Götterglaube im alten Agypten*, Leipzig, 1941; Berlín, 1956[2], sobre las religiones primitivas de Egipto. Véase también R. Weill, «Notes sur l'histoire primitive des grandes religions égyptiennes», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 47 (1948), págs. 59-150.

Entre los estudios generales sobre las religiones de Egipto podemos señalar: Adolf Erman, *Die Religion der Ägypter*, Berlín-Leipzig, 1934); Herman Junker, *Pyramidenzeit: Das Werden der altägyptischen Religion*, Einsiedeln, 1949; J. Garnot Sainte-Fare, *Religions de l'Égypte*, París, 1951; S. Donadoni, *La religione dell'Egitto antico*, Milán, 1955; H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, Nueva York, 1948; *La Royauté et les dieux*, París, 1951; R. T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Londres, 1959. El libro de S. Morenz *La religion égyptienne*, París, 1962, constituye a la vez una puesta al día y una admirable síntesis realizada en la perspectiva de la historia general de las religiones. Véanse también C. J. Bleeker, «La religión del antiguo Egipto», en *Historia Religionum* I, Madrid, Cristiandad, 1973) 51-119; *Hathor and Thoth: Two key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, Leiden, 1973, 10 y sigs., 158 y sigs.; P. Derchain, «La religion égyptienne», en H. C. Puech (comp.), *Histoire des Religions* I (1970), págs. 63-140.

Indispensable por la riqueza documental y las referencias bibliográficas: Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín, 1952. Güther Roeder ha publicado recientemente una rica colección de textos admirablemente ilustrada: *Die ägyptische Religion in Text und Bild*: I, *Die ägyptische Götterwelt*. II, *Mythen u. Legenden um ägyptische Gottheiten u. Pharaonen*. III, *Kulte, Orakel u. Naturverehrung im alten Ägypten*. IV, *Der Ausklang der ägyplische Religion, mit Reformation, Zauberei u. Jenseitsgtaube*, Zurich, 1959-1961.

Los documentos históricos son accesibles en la traducción de J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* I-V, Chicago, 1906-1907. Los *Textos de las Pirámides* han sido traducidos en diversas ocasiones (en

alemán por Sethe, en francés por Speleers, en inglés por Mercer); hemos seguido la traducción de R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, 1969, pero hemos utilizado también los fragmentos traducidos por Breasted, Weill, Clark, Sauneron y Yoyote.

Sobre el vocabulario religioso, véase C. J. Bleeker, «Einige Bemerkungen zur religiösen Terminologie der alten Agypten», en *Travels in the World of the Old Testament. Studies presented to Professor M. A. Beek*, Assen, 1974, págs. 12-26.

26. Puede verse una exposición sistemática de las cosmogonías egipcias en la obra de S. Sauneron y J. Yoyote, «La naissance du monde selon l'Égypte ancienne», en *La naissance du Monde*, París, 1959, págs. 19-91. Véanse también las traducciones de J. Wilson, *ANET*, págs. 3-10.

Las distintas doctrinas cosmogónicas han sido discutidas por Vandier, *La religion égyptienne*, págs. 57 y sigs. Véase también el análisis de Clark, *op. cit.*, págs. 35 y sigs., y especialmente Morenz, *Rel. égyptienne*, págs. 211 y sigs. Sobre la cosmogonía de Hermópolis, véase S. Morenz y J. Schubert, *Der Gott auf der Blume, eine ägyptische Kosmogonie und ihre weltweite Bildwirkung*, Ascona, 1954. Sobre la virtud creadora del verbo, véase J. Zandee, «Das Schöpferwort im alten Ägypten», *Verbum. Studia Theologica Rheno-Traiectina*, 6 (1964), págs. 33 y sigs.

La importancia adquirida por Tebas a partir de finales del tercer milenio proyectó al primer plano a su dios, Amón (que fue oportunamente asociado a Ra). Pero la cosmogonía efectuada por Amón se copió de los sistemas de Heliópolis y de Menfis; véanse los textos, traducidos y comentados por Wilson, *ANET*, págs. 8-10; Sauneron y Yoyote, págs. 67 y sigs.

Sobre el simbolismo de la colina primordial y sobre el espacio sagrado, véanse Hellmut Brunner, «Zum Raumbegriff der Ägypter», *Studium Generale*, 10 (1957), págs. 610 y sigs.; A. Saleh, «The So-called "Primeval Hill" and other Related Elevations in Ancient Egyptian Mythology», *Mitt. d. Deutschen Instituts, Kairo*, 25 (1969), págs. 110-120; I. E. S. Edwards, *The Pyramids of Egypt*, Harmondsworth,

1961); J. Leclant, «Espace et temps, ordre et chaos dans l'Égypte pharaonique», *Revue de Synthèse*, 90 (1969); Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischer Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zurich-Neukirchen, 1972, págs. 100 y sigs. (estudio comparativo, admirablemente ilustrado).

Había numerosos mitos sobre el origen del hombre; según una versión, Ptah le había modelado el cuerpo con arcilla sobre un torno; véase Bonnet, *Reallexikon*, pág. 617; en el alto Egipto, el demiurgo era Chmun, (Bonnet, ibíd., pág. 137). No se conoce ningún mito sobre el origen de la muerte; una rápida alusión (*Pyr.*, § 1466) evoca el tiempo mítico «antes de que existiera la muerte».

El mito sobre la destrucción de los hombres es muy antiguo; véase la bibliografía en Vandier, *Rel. égypt.*, pág. 53. Véase el *Libro de la Vaca*, trad. por Alexander Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, Nueva York, 1955, pág. 27. Cuando Ra advirtió que Hathor estaba decidida a aniquilar la raza humana, hizo derramar durante la noche cerveza del color de la sangre; cuando, por la mañana, Hathor se disponía a reemprender la carnicería, bebió tal cantidad que cayó ebria.

Los hombres habían decidido rebelarse porque Ra se había hecho demasiado viejo. En efecto, después del episodio que acabamos de relatar, Ra decidió abandonar la soberanía del mundo. Reconoció ante los dioses que su cuerpo estaba tan débil como en la época primordial, y pidió a su hija Nut que lo alzara hasta el cielo (*Libro de la Vaca*, en Piankoff, *Shrines*, pág. 29). Le sucedió Shu o Geb. La «vejez» y la impotencia de Ra, y sobre todo su retiro en el cielo, constituyen los elementos de un tema místico abundantemente atestiguado: la transformación de un dios celeste, creador y cosmócrata, en *deus otiosus*. El hecho de que en la versión egipcia sea un dios solar el que se convierte en *deus otiosus* descubre la reinterpretación de los teólogos.

27. Sobre la divinidad de los reyes, véase A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902, obra en gran parte superada; H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der*

Theologie der alten Ägypter, Glückstadt, 1939; H. Frankfort, *La Royauté et les dieux*, París, 1951, págs. 37-288; G. Posener, *De la divinité du pharaon*, París, 1960; H. Goedicke, *Die Stellung des Königs im Alten Reich*, Wiesbaden, 1960; H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs*, Wiesbaden, 1964.

Sobre «Menes» como creador del Egipto unificado, véase Frankfort, págs. 42 y sigs. La realeza aparece ya a finales de la época predinástica. Frankfort insiste en el origen ideológico de la «doble realeza» (es decir, la soberanía sobre el alto y el bajo Egipto). Esta fórmula política expresaba la tendencia del espíritu egipcio «a entender el mundo en términos dualistas como una serie de contrastes en equilibrio estable» (*La Royauté*, pág. 44). Las formas dualistas de la realeza egipcia no eran consecuencia de ciertos accidentes históricos, sino que encarnaban esa idea especialmente egipcia según la cual una totalidad abarca los contrarios» (ibíd., pág. 45).

Frankfort recuerda algunos paralelos africanos por los que se podría explicar el origen de esta ideología «dualista» egipcia (ibíd., págs. 38 y sigs.). Encontraremos otros ejemplos de díadas y polaridades; véase, de momento, *La Nostalgie des Origines*, París, 1971, págs. 249 y sigs.

Sobre la significación de la *ma'at*, véanse Bonnet, *Reallexikon*, págs. 430-434; Frankfort, *Ancient Egypt. Rel.*, págs. 53 y sigs., 62 y sigs.; Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e^ Dynastie*, París, 1956); Morenz, *La rel. égypt.*, págs. 156-174, con bibliografía.

Sobre la tendencia hacia lo impersonal, véanse A. de Buck, *Het Typische en het Individueele by de Egyptenaren*, Leiden, 1929; «Ludlow Bull, Ancient Egypt», en Robert C. Dentan (comp.), *The Idea of History in the Ancient Near East*, Yale Univ. Press., 1955, págs. 1-34.

Sobre los cultos y las fiestas, véase Vandier, *La rel. égypt.*, págs. 165-203; Morenz, *Rel. égypt.*, págs. 115-152 (excelente discusión comparativa, con bibliografía reciente). La obra de Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, París, 1902, es útil todavía. Véanse también H. Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom NR bis zur Spätzeit*, Leiden, 1953; J. Garnot Sainte-Fare, *L'hommage aux dieux dans l'ancien Empire égyptien d'après les textes des Pyramides*,

París, 1954; S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, París, 1967.

Sobre la fiesta del *sed*, lo esencial se encuentra en Vandier, págs. 200-202; excelente análisis, con referencias a las fuentes literarias e iconográficas, en Frankfort, *Royauté*, págs. 122-136.

Sobre la fiesta de Min, véase H. Gauthier, *Les fetes du dieu Min*, El Cairo, 1931; Vandier, *op. cit.*, págs. 202-203; Frankfort, *Royauté*, págs. 259-262.

28. La ascensión del faraón al cielo según los *Textos de las Pirámides* ha sido descrita por J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Nueva York, 1912, págs. 70-141, y por R. Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, París, 1936.

No es seguro que el epíteto *maâ-kheru* («justo de voz»), «que aparece a continuación del nombre de todos los difuntos a partir del Imperio Medio», deba traducirse por «bienaventurado, beatificado, sino que más bien expresa la idea de que el difunto se ha beneficiado de los «ritos osíacos»; J. Yoyote, «Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne», pág. 37 (véanse notas bibliográficas del § 33).

29. Existe una abundante literatura sobre Osiris. Recordemos únicamente los títulos más importantes: Bonnet, *Reallexikon*, págs. 568-576; Vandier, *La rel. égypt.*, págs. 58 y sigs., 81 y sigs., 134 y sigs., etc.; Frankfort, *Royauté*, págs. 251 y sigs.; Rundle Clark, *Myth and Symbvl*, págs. 97 y sigs.; E. Otto, M. Hirner, *Osiris und Amun*, Munich, 1960. La obra de E. A. Wallis Budge, *Osiris: The Egyptian Religion of Resurrection*, 2 vols.; Londres, 1911, Nueva York, 1961[2], es todavía útil por sus documentos, la iconografía y los paralelos africanos. Durante la moda lanzada por Frazer, se veía en Osiris exclusivamente un dios agrario; esta interpretación, defendida en Francia por A. Moret, fue criticada y rechazada, entre otros, por Émile Chassinat en su obra póstuma, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac* I, El Cairo, 1966, págs. 30 y sigs. Lo que parece más seguro es el carácter complejo de Osiris, dios cósmico y a la vez funerario, repre-

sentante de la fecundidad universal y también de la realeza, Señor del juicio de los muertos y, más tarde, divinidad de los «Misterios».

Los mitos de Osiris durante el Imperio Medio y el Imperio Nuevo han sido resumidos por Vandier, *op. cit.*, págs. 48-51.

Los *Textos de los Sarcófagos* han sido editados por A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts* I-VI, Chicago, 1935-1950. Realiza actualmente su traducción R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts* I, Warminster, 1974.

Sobre el culto de Osiris, véanse los dos volúmenes de Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac*; Rundle Clark, págs. 132 y sigs. (la erección de la columna *djed*, símbolo de la espina dorsal del dios), págs. 157 y sigs.; Frankfort, *Royauté*, págs. 251 y sigs.

Sobre Horus y Seth, véase Bonnet, págs. 307-318, 702-715, con la bibliografía esencial. véase también H. de Velde, *Seth, god of confusion* (1967).

30. Sobre el primer Período Intermedio, véanse H. Stock, *Die erste Zwischenzeit Ägyptens*, Roma, 1949; Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, págs. 104-124; Drioton-Vandier, *L'Égypte*, págs. 213 y sigs.

Las composiciones literarias discutidas en el texto han sido traducidas por Adolf Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, Londres, 1927. Reedición de esta obra, con una importante introducción de W. K. Simpson, *The Ancient Egyptians*, Nueva York, 1966, págs. 75 y sigs. (*Instrucciones para el rey Meri-ka-ré*), págs. 92 y sigs. (*Ipu-wer*), págs. 132 y sigs. (*El Canto del Arpista*), págs. 86 y sigs. (*Disputa de un hombre cansado...*) Hemos seguido en especial las traducciones de Wilson, *ANET*, págs. 405 y sigs., 441 y sigs., 467. R. O. Faulkner ha ofrecido una nueva traducción de *La disputa de un hombre fatigado...*, en *Journal of Egyptian Archaeology*, 42 (1956), págs. 21-40 (*The Man who was Tired of Life*). R. J. Williams ha examinado la literatura reciente sobre el mismo texto, véase ibíd., pág. 48 (1962), págs. 49-56. Han sido publicados numerosos trabajos sobre *Las Amonestaciones del profeta Ipu-wer*; véase la bibliografía en W. K. Simpson, en la introducción a la reedición del libro de Erman en la colección Harper Torchbooks, XXIX-XXX, véase en ibíd., XXVIII un análisis de los trabajos recientes sobre las

Instrucciones para Meri-ka-ré. Precisemos que este último texto es muy extenso y que no siempre resulta inteligible.

Sobre la literatura del Período Intermedio de la XII Dinastía, véase G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII[e] dynastie*, París, 1956.

31. Sobre el Imperio Medio, véanse H. E. Winlock, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes*, Nueva York, 1947; Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, págs. 124-153; Drioton-Vandier, págs. 234 y sigs. Los faraones emprendieron trabajos considerables (añadieron 27.000 acres de tierra arable cerca de Fayum, etc.). Sin practicar una política de conquista, Egipto era una potencia respetada y temida en el Mediterráneo, el Egeo y el Cercano Oriente.

Sobre los hicsos, véanse Robert M. Engberg, *The Hyksos Reconsidered*, Chicago, 1939; Winlock, *op. cit.*, los dos últimos capítulos; Wilson, págs. 154-165; T. Säve-Söderbergh, «The Hyksos Rule in Egypt», *Journal of Egyptian Archaeology*, 37 (1951), págs. 53-72; Theodore Burton-Brown, *Early Mediterranean Migrations*, Manchester, 1959, págs. 63 y sigs. En cuanto a la xenofobia de los egipcios, es preciso tener en cuenta que durante mucho tiempo no reconocieron la «humanidad» de los extranjeros; ésta es la razón de que fueran sacrificados; véase Wilson, 139 y sigs. Sobre este problema, véase F. Jesi, «Rapport sur les recherches relatives à quelques figurations du sacrifice humain dans l'Égypte pharaonique», *JNES*, 17 (1958), págs. 194-203. Ya durante el primer Período Intermedio se acusaba a los «asiáticos» de haber fomentado la anarquía, a pesar de que en aquella época su número era insignificante (véase Wilson, págs. 110 y sigs.). Hasta la conquista por los hicsos no se establecerían masivamente los «asiáticos» en la región del Delta.

Sobre el papel desempeñado por el gran sacerdote de Amón, véanse G. Lefèbvre, *Histoire des Grands Prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXI[e] Dynastie*, París, 1929; Vandier, *op. cit.*, págs. 170 y sigs.; Wilson, *Culture*, págs. 169 y sigs.

El gran himno a Amón-Ra ha sido traducido en varias ocasiones; véase Wilson, *ANET*, págs. 365-367; Erman-Blackman, págs. 283-

287. Este himno está inspirado en la teología menfita (Erman, *Religion*, pág. 119), hecho que ilustra la tendencia de la religiosidad egipcia a adoptar y reinterpretar las doctrinas tradicionales. También es importante el que ha sido llamado «himno universalista al sol», publicado y traducido por A. Varille, en *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 41 (1942), págs. 25-30; véase también la traducción de Wilson, *ANET*, págs. 367-369.

32. Sobre la «revolución de Amarna», véanse J. D. S. Pendlebury, *Tell-et-Amarna*, Londres, 1935; Drioton-Vandier, *L'Égypte*, págs. 86 y sigs., 334 y sigs.; Wilson, *op. cit.*, págs. 212 y sigs.; Rudolp Anthes, *Die Maat des Echnaton von Amarna*, supl. *JAOS*, 14, 1952; Cyril Aldred, *New Kingdom Art in Ancient Egypt during the Eighteenth Dynasty*, Londres, 1951, especialmente págs. 22 y sigs.

El gran himno a Atón ha sido traducido por Erman-Blackman, *op. cit.*, págs. 288-291; Breasted, *The Dawvn of Conscience*, Nueva York, 1953, págs. 281-286; Wilson, *ANET*, págs. 369-371.

Sobre la continuidad Amón(-Ra)-Atón, véase A. Piankoff, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, Nueva York, 1955, págs. 4 y sigs.

33. Édouard Naville llamaba «Letanía del Sol» a uno de los textos más importantes del Imperio Nuevo. Seguimos la traducción de Piankoff, *The Litany of Re*, Nueva York, 1964, págs. 22-43. Véanse también los textos traducidos por el mismo autor en su obra *The Tombs of Ramesses* VI, Nueva York, 1954.

Hay numerosas traducciones del *Libro de los Muertos*; seguimos la más reciente, que es la debida a T. C. Allen, *The Book ol the Dead or Going forth by Day*, Chicago, 1974. Sobre los restantes libros funerarios (*El Libro de lo que hay en el más allá; El Libro de las Puertas; El Libro de la Noche*), véase Vandier, págs. 107 y sigs., 128-129. Para *El Libro de los dos Caminos* hemos utilizado la traducción de Piankoff, *The Wandering of the Soul*, Princeton, 1974, págs. 12-37. Véase también S. Morenz, *Altägyptischer Jenseitsführer. Papyrus Berlin 3127*, Frankfurt, 1966.

El mundo infraterrestre de los muertos, *duat*, aparece atestiguado ya en los *Textos de las Pirámides*; véanse los ejemplos citados por

Breasted, *Development*, pág. 144, n. 2. Sobre las representaciones de los infiernos, véase Erik Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, Berlín, 1968. Descripción y traducción de los textos en la obra de E. A. Wallis Budge, *The Egyptian Heaven and Hell* I-III, reedición en un solo volumen, Londres, 1925. Los elementos «negativos» de la muerte, considerada como el enemigo por excelencia del hombre, fueron minuciosamente analizados por J. Zandee, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, Leiden 1960, págs. 5-31 (presentación general), págs. 45-111 (vocabulario para expresar los distintos aspectos de la muerte: descomposición total, destrucción, cárcel, etc.). El libro de H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, 1926, Berlín 1956[2], es todavía el mejor estudio de conjunto, a pesar de ciertas interpretaciones excesivamente personales. Se hallará lo esencial sobre el culto de los muertos (momificación, funerales, tumbas, mastabas, pirámides, hipogeos) en Vandier, *op. cit.*, págs. 111-130 (con abundante bibliografía).

Para los egipcios, como ocurre con otros pueblos de la Antigüedad (India, China, Grecia, etc.), la muerte no significaba únicamente la separación del cuerpo y el alma, sino que venía además a poner de manifiesto la distinción entre los tres principios espirituales: *akh*, *ba* y *ka*. El primero «designa esencialmente la fuerza divina, la fuerza sobrenatural» (Vandier, pág. 131). El sentido del término («brillante, glorioso»), indica la naturaleza celeste de los muertos. (De hecho, cuando a los muertos se les llama *akhu*, es que son considerados seres sobrenaturales, moradores del cielo; véase Frankfort, *Royauté*, pág. 104). El *ba*, representado, igual que *akb*, bajo la forma de un pájaro, constituye el «alma» propiamente dicha. «El *ba* necesitaba del cuerpo o al menos de una estatua del difunto para conservar su identidad. Era imaginado como rondando la tumba y uniéndose finalmente al cuerpo después de haber vagado por los campos y bosquecillos» (Frankfort, *Royauté*, pág. 103; véase *Ancient Egyptian Religion*, págs. 96 y sigs.). El *ba* es el difunto mismo bajo un aspecto diferente. Por el contrario, el *ka*, que nunca es representado, no está individualizado; este término puede ser traducido por «fuerza vital». El *ka* pertenece al individuo mientras vive, pero le

sigue también al más allá (Frankfort, *Royauté*, pág. 104). Sobre los monumentos sólo figura el *ka* del rey. «Nacido con el rey como su gemelo, le acompaña a lo largo de la vida como un genio protector; actúa como un doble y un protector del rey en la muerte» (ibíd., pág. 110).

Es importante tener en cuenta que los textos del Imperio Antiguo sólo hablan del *ba* del rey. «Dicho de otro modo: los egipcios de época alta no tenían *ba*» (Morenz, *La Religion égyptienne*, pág. 266). Hasta el primer Período Intermedio no se generaliza la posesión del *ba*. Evidentemente, se trata de una «situación literaria»; ignoramos la realidad histórica. Pero es significativo que también en este caso el «ejemplo» del faraón constituya el modelo progresivamente imitado por los menos privilegiados. Véanse también L. Greven, *Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des Alten Reiches*, Glückstadt, 1952, y Louis Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago, 1968.

Sobre el juicio, véanse E. Drioton, *Le jugement des âmes dans l'ancienne Égypte*, El Cairo, 1949; Vandier *op. cit.*, págs. 134 y sigs.; J. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, Glückstadt, 1935; J. Yoyote, «Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne», en *Le Jugement des Morts*, Sources Orientales, 4, París, 1961, págs. 16-80, con traducción de textos, comentarios y bibliografía. Véase también M. Guilmot, «L'espoir en l'immortalité dans l'Égypte ancienne du Moyen Empire à la basse époque», *RHR*, 166 (1964), págs. 1-20.

Sobre la declaración de inocencia, véase E. Drioton, «Contribution à l'étude du chapitre CXXV du Livre des Morts. Les confessions négatives», en *Recueil d'Études égyptiennes dédiées à la mémoire de J. F. Champolion*, París, 1922, págs. 545-564. Ciertas ideas y creencias del capítulo 125 son antiguas; «se remontan, al menos, hasta la época de las pirámides. Del "código de moral" negativo y positivo incluidos en el capítulo 125 hay trazos que se remontan hasta las Dinastías V y VI» (Yoyote, *op. cit.*, pág. 63). R. Pettazzoni ha señalado algunos paralelos etnográficos a la confesión negativa; véase *La confessione dei peccati* II, Bolonia, 1935, 21, págs. 56-57.

El texto funerario *Libro de la Vaca del Cielo* insiste en el valor mágico de su contenido. Quien conozca sus palabras, escribe, «no tendrá que doblegarse ante el tribunal ... y todas las maldades que hubiera podido cometer en la tierra no serán contadas» (trad. Yoyote, pág. 66; véase la traducción completa del *Libro de la Vaca* en Piankoff, *Shrines of Tut-Ankh-Amon*, págs. 27-34). La exaltación de la «ciencia» por encima de la moral constituye un *leitmotiv* del pensamiento indio desde los *Brāhmanas* y las Upanishads hasta el tantrismo.

34. Existe una bibliografía considerable sobre las culturas megalíticas. Hemos analizado las aportaciones más importantes en un estudio de próxima aparición: «Megaliths and History of Religions».

Debemos una excelente introducción a Glyn Daniel, *The Megalith Builders of Western Europe*, Londres, 1958; Pelican Books, 1962, con un *addendum*, págs. 143-146, con la nueva cronología establecida mediante el C^{14}; efectivamente, esta nueva cronología invalida en gran parte la tesis sostenida por el autor; véase *infra*, § 36). Véanse también Fernand Niel, *La civilisation des mégalithes*, París, 1970, y las bibliografías recogidas por Glyn Daniel y J. D. Evans, «The Western Mediterranean», en *Cambridge Ancient History* II, 1967, cap. XXXVII, págs. 63-72.

Los monumentos megalíticos de España y Portugal han sido estudiados de manera exhaustiva por Georg y Vera Leisner, *Die Megalithgräber der Iberischen Halbinsel. Der Süden*, Berlín, 1943; *Der Western* I-III, Berlín, 1956, 1959, 1960. Véanse también L. Pericot (comp.), *Corpus de sepulcros megalíticos*, fasc. 1-2, Barcelona, 1961, fasc. 3, Gerona, 1964; L. Pericot, *Los sepulcros megalíticos catalanes y la cultura pirenaica*, Barcelona, 1951[2].

Sobre los monumentos megalíticos de Francia, véanse Z. Le Rouzic, *Carnac*, Rennes, 1909; íd., *Les monuments mégalithiques de Carnac et de Locmariaquer*, Carnac, 1907-1953, Glyn Daniel, *The Prehistoric Chamber Tombs of France*, Londres, 1960; íd., *The Megalith Builders*, 95-111; E. Octobon, «Statues-menhirs, stèles gravées, dalles sculptées», *Revue Anthropologique* (1931), págs. 291-579; M. y J.

Péquart y Z. Le Rouzic *Corpus des signes gravés des monuments mégalithiques du Morbihan*, París, 1927. Sobre las culturas megalíticas de las Islas Británicas, véase G. Daniel, *The Prehistoric Chamber Tombs of England and Wales*, 1950; íd., *The Megalith Builders*, págs. 112-127 y la bibliografía recogida *infra*, § 35.

Sibylle von Cles-Reden ha realizado una presentación popular ilustrada con un gran número de admirables fotografías, *The Realm of the Great Goddess. The Story of the Megalith Builders*, Londres, 1961).

Dominik Wölfel consagra una gran parte de su estudio «Las religiones de la Europa preindogermánica», en *Cristo y las religiones de la tierra* I, Madrid, 1968, págs. 151 y sigs., especialmente 158-242, a la religión de los creadores de los monumentos megalíticos. Este trabajo se ha de consultar con precaución. Presentación sucinta, pero redactada antes de los análisis por C^{14} en J. Maringer, *Los dioses de la Prehistoria*, Barcelona, 1962, págs. 212 y sigs.

Sobre los menhires, Horst Kirchner ha publicado un trabajo muy erudito, «Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke», *Abh. d. Akad. in Mainz, Geistes- u. Sozialwissenschaftlichen Klasse* (1955), págs. 609-816.

35. De la abundante bibliografía relativa a Stonehenge sólo recogeremos algunos trabajos recientes: R. J. C. Atkinson, *Stonehenge*, Harmondsworth, 1960; A. Thom, *Megalithic Sites in Britain*, Oxford, 1967; G. S. Hawkins, *Stonehenge Decoded*, Londres, 1966; sobre esta obra, véase la crítica de R. J. C. Atkinson: *Nature*, 210 (1966), págs. 1320 y sigs.; Collin Renfrew, *Before Civilization*, Londres y Nueva York, 1973, págs. 120 y sigs., 214 y sigs.

Recuérdese que en la Francia meridional se ha identificado un gran número de tumbas megalíticas (¡tres mil!), más de seiscientas sólo en el departamento de Aveyron, es decir, el doble que en Inglaterra y el País de Gales; véase Daniel y Evans, *The Western Mediterranean*, pág. 38. Los dólmenes del departamento del Hérault fueron estudiados exhaustivamente por J. Arnal: *Prehistoire*, 15 (1963). En la Francia meridional se encuentran también las únicas estatuas-menhires conocidas hasta ahora.

Sobre la prehistoria de Malta, véanse J. D. Evans, *Malta*, Londres, 1959; íd., *Prehistoric Antiquities of the Maltese Islands*, Londres, 1971; Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971, págs. 3-58; Collin Renfrew, *Before Civilization*, págs. 147 y sigs.

Zuntz ha demostrado la importancia de la espiral en la ornamentación de los templos malteses y ha identificado las influencias danubianas (figurillas de Cîrna); véase *op. cit.*, págs. 25 y sigs.

36. Gordon Childe resumió sus puntos de vista sobre la difusión de la «religión megalítica» en su último libro, *The Prehistory of European Society*, Pelican Books, 1958, págs. 124-134.

Según Glyn Daniel, el comienzo de la construcción de tipo megalítico está relacionado directamente con la llegada de los minoicos o los micénicos al Mediterráneo central y occidental (*The Megalithic Builders of Western Europe*, pág. 135). Se trata de un avance comercial y colonial, pero la colonización fue obra de un pueblo dotado de una fuerte creencia religiosa que poseía unas prácticas funerarias muy complicadas. Daniel se pregunta por qué los monumentos megalíticos contienen tan pocos objetos en metal, a pesar de que sus constructores explotaban las minas y se ocupaban sobre todo del comercio de los metales. Estima este autor que los inmigrados se abstenían de enterrar sus útiles de metal intencionadamente, y que en su lugar depositaban en las tumbas réplicas de piedra (pág. 137).

El subtítulo del libro de Collin Renfrew, *Before Civilization*, resulta significativo: *The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*. Véase también, íd., «Wessex without Mycenae», *Annual of the British School of Archaeology at Athens*, 63 (1968), págs. 277-285; «Malta and the calibrated radiocarbon chronology», *Antiquity*, 46 (1972), págs. 141-145; «New Configurations in Old World Chronology», *World Archaeology*, 2 (1970), págs. 199-211.

37. Numerosos autores han reaccionado contra la inhibición provocada por las extravagancias de G. Eliott Smith y J. W. Perry, y han examinado el conjunto de las culturas megalíticas de la pro-

tohistoria; véanse, por ejemplo, A. Serner, *On «Dyss», Burial and Beliefs About the Dead During the Stone Age with Special Regard to South Scandinavia*, Lund, 1938; H. C. Bandi, «La repartition des tombes mégalithiques», *Archives Suisses d'Anthropologie Genérale*, 12 (1946) págs. 39-51; V. Gordon Childe, «Megaliths», *Ancient India*, 4 (1947-1948) pág. 413. Aparte de R. Heine-Geldern, sólo un investigador ha estudiado conjuntamente los dos grupos de culturas megalíticas, es decir, las prehistóricas y las culturas etnográficas, pero limitando su tarea a los menhires; nos referimos a Josef Röder, *Pfahl und Menhir. Eine vergleichend vorgeschichtliche, volks- und völkerkundliche Studie* (= Studien zur westeuropäischen Altertumskunde I, Neuwied am Rhein, 1949).

En cuanto a las aportaciones de R. Heine-Geldern, las más importantes son: «Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien», *Anthropos*, 13 (1928), págs. 276-315; «Prehistoric Research in the Netherlands Indies», en P. Honig y F. Verdoorn (comps.), *Science and Scientists in the Netherlands Indies*, Cambridge, Mass., 1945, págs. 129-167; «Zwei alte Weltanschauungen und ihre Kulturgeschichtliche Bedeutung», *Anzeiger der phil.hist. Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, 94 (1957), págs. 251-262; «Das Megalithproblem», en *Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vengangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit-Symposium*, 1958 (1959), págs. 162-182. La bibliografía de Heine-Geldern está recopilada y analizada en H. H. E. Loofs, *Elements of the Megalithic Complex in Southeast Asia. An Annotated Bibliography*, Canberra, 1967, págs. 3-4, 14-15, 41-42, 48, 94.

La hipótesis de Heine-Geldern y las objeciones de sus críticos se estudian en nuestro trabajo «Megaliths and History of Religions».

38. Una bibliografía sumaria sobre Harappa y Mohenjo-daro en M. Eliade, *Le Yoga*, ed. 1975, pág. 417. La obra esencial es todavía la de sir John Marshall, *Mohenjo-daro and the Indus Culture* I-III, Londres, 1931, pero ha de ser completada con algunos trabajos recientes que recogen los resultados de las excavaciones posteriores a 1930; E,

J. Mackay, *The Indus Civilization*, Londres, 1935; *Further Excavations at Mohenjo-daro*, Delhi, 1938; *Chanhu-daro Excavations 1935-36*, Nueva Haven, 1943; M. S. Vats, *Excavations at Harappa*, Delhi, 1940; S. Piggott, *Prehistoric India*, Harmondsworth, 1950; J. M. Casal, *La civilisation de l'Indus et ses énigmes*, París, 1969, con las observaciones de Maurizio Tosi, *East and West*, 21 (1971), págs. 407 y sigs.; Bridget y Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, Pelican Books, 1968, con una rica bibliografía crítica; sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization*, Cambridge, 1968[3], edición totalmente refundida de la obra publicada en 1953; Walter A. Fairservis, *The Roots of Ancient India. The Archaeology of Early Indian Civilization*, Nueva York, 1971, trabajo de síntesis en que el autor resume también los resultados de sus trabajos de excavación en el Pakistán occidental, concretamente en el valle del Quetta, la región de Zhob y Loralai y el Seistán.

Paul Wheatley estudió también los centros ceremoniales harappienses en su importante obra *The Pivot ot the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago, 1971, especialmente págs. 230 y sigs.

Sobre el simbolismo del «centro del mundo», véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, París, 1969, págs. 13 y sigs.; íd., «Centre du Monde, Temple, Maison», en *Le symbolisme cosmique des Monuments religieux*, Roma, 1957, págs. 57-82.

Sobre el simbolismo cosmológico de las ciudades tradicionales, véase Werner Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusatem und der Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart, 1961.

39. Sobre la religión del Indo, véanse *Le Yoga*, págs. 348 y sigs.; sir John Marshall, *op. cit.* I, págs. 50 y sigs.; Piggott, *Prehistoric India*, págs. 200 y sigs.; Wheeler, *The Indus Civilization*, págs. 108 y sigs.; Allchin, *The Birth ot Indian Civilization*, págs. 311 y sigs.; Fairservis, págs. 292 y sigs. Todos estos autores reconocen el carácter «hinduista» de la religión harappiense y subrayan la continuidad de ciertos objetos culturales, símbolos y figuras divinas desde la protohistoria hasta la época moderna. La unanimidad es significativa, ya que estos arqueólogos han dirigido excavaciones en la India, lo que significa que

su competencia científica se halla felizmente complementada por un conocimiento directo del país.

La «continuidad» ha sido conformada también por las investigaciones de Mario Cappieri, «Ist die Induskultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?», *Anthropos*, 60 (1965), págs. 719-762. W. Koppers ha señalado analogías precisas entre ciertos ritos de la fecundidad practicados en la India central y la iconografía harappiense; véase «Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur», *Geographica Helvetica*, 1 (1946), págs. 165-177. Por su parte, Josef Haeckel ha estudiado en algunas aldeas del Gujerat las ceremonias relacionadas con los «jardines de Adonis». El sabio austríaco explica la presencia de este rito, específicamente mediterráneo, por el hecho de que los creadores de la civilización del Indo eran cultivadores precarios llegados del Irán; en consecuencia, participaban de la civilización protohistórica del Oriente Medio y del Mediterráneo; véase «Adonisgärtchen im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujarat (Zentralindien). Vergleich und Problematik», *Ethnologische Zeitschrift Zürich*, I (1972), págs. 167-175.

La continuidad es discutida, entre otros, por H. P. Sullivan, «A reexamination of the religion of the Indus civilization», *HR*, 4 (1964), págs. 115-125, y J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haya, 1965, págs. 19-37.

R. L. Raikes insistió en la importancia decisiva de los movimientos sísmicos y las inundaciones en las ruinas de Mohenjo-daro; véase «The Mohenjo-daro Floods», *Antiquity*, 39 (1965), págs. 196-203; «The End of the Ancient Cities of the Indus Civilization», *American Anthropologist*, 65 (1963), págs. 655-659; ibíd., 66 (1964), págs. 284-299, y especialmente *Wafer, Weather and Archaeology*, Londres, 1967. La incontestable degradación del nivel económico y cultural en las fases finales de Mohenjo-daro se vio ciertamente agravada por la desmoralización consecuente. Los repetidos diluvios. Pero el golpe de gracia parece haber sido dado por los invasores venidos del Este, probablemente inmigrados ariófonos. Las excavaciones han exhumado las huellas de una matanza final, después de la cual dejó de

existir Mohenjo-daro; véase Wheeler, *op. cit.*, págs. 129 y sigs. y la bibliografía citada *infra*, § 64.

40. La obra fundamental para la prehistoria y la protohistoria de Creta es todavía la de sir Arthur Evans, *The Palace of Minos* I-V, Londres, 1921-1950); véase también A. J. Evans y J. L. Myres, *Scripta Minoa* II (1952); P. Demargne, *La Crète dédalique*, París, 1947; L. Cottrell, *The Bull of Minos* (1956); R. L. Palmer, *Mycenians and Minoans*, Londres, 1961; R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, Penguin Books, Baltimore-Maryland, 1962, con abundante bibliografía en las págs. 355-368; J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, Princeton, 1962.

Sobre las religiones cretenses, véase en especial Charles Picard, *Les Religions préhelléniques: Crète et Mycènes*, París, 1948, con excelentes bibliografías, y M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenian Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1950[2]. Véanse también A. W. Persson, *Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley, 1950; M. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenian Greek*, Cambridge, 1956; L. A. Stella, «La religione greca nei testi micenei», *Numen*, 5 (1958) págs. 18-57; S. Luria, «Vorgriechiscbe Kulte», *Minos*, 5 (1957), págs. 41-52; M. Lejeune, «Prêtres et prêtresses dans les documents myceniens», en *Hommage à Georges Dumézil*, Bruselas, 1960, págs. 129-139; R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals* (Nueva York 1962); H. van Effenterre, «Politique et Religion dans la Crète minoenne», *Revue Historique*, 229 (1963), págs. 1-18.

Sobre las grutas sagradas, véase n. 42 y P. Faure, «Spéléologie crétoise et humanisme», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1958), págs. 27-50; *Fonction des cavernes crétoises*, París, 1964, especialmente páginas 162 y sigs. sobre la gruta de Skotino como lugar de iniciaciones.

Sobre el laberinto y su función iniciática, véanse W. A. Matthews, *Mazes and Labyrinths: A General Account of their History and Development*, Londres, 1922; W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates: A Reference of the Sixth Aeneid to the Initiation Pattern*, Oxford, 1936; K. Kerényi, *Labyrinth-Studien*, Zurich, 1950; Oswald F. A. Menghin, «Labirinthe, Vulvenbilder und Figurenrapporte in der Alten und Neuen

Welt. Beiträge zur Interpretation prähistorischer Felsgraphik», en *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben: Festschrift Franz Altheim* I, Berlín, 1969, págs. 1-13; Philippe Borgeaud, «The open Entrance to the Closed Palace of the King: The Greek Labyrinth in Context», *HR*, 14 (1974), págs. 1-27.

Es importante señalar la ausencia total de construcciones semejantes a lo que más tarde será el templo clásico. El único ejemplo de santuario público es el de Gurnia, pero también éste, según Nilsson, deriva del culto doméstico. Incluso los rituales de tipo agrario se celebraban en los patios del palacio.

41. Sobre las diosas desnudas, véanse Picard, *Rel. préhell*, págs. 48 y sigs., 111 y sigs.; Nilsson, *op. cit.*, págs. 397 y sigs.

Sobre los cultos de la vegetación, véase Persson, págs. 25 y sigs.; Picard, *op. cit.*, págs. 91 y sigs.

Sobre la función religiosa del toro y las corridas sagradas, véase Persson, págs. 93 y sigs., así como la bibliografía crítica recogida en Picard, pág. 199; véase también J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, págs. 73 y sigs.

Sobre la doble hacha, véase Picard, págs. 200-201; Hutchinson, *Prehistoric Crete*, págs. 225 y sigs.

Sobre la tumba del rey-sacerdote de Cnossos, véanse C. F. LehmanElaupt, «Das Tempel-Grah des Priesterkönigs zu Knossos», *Klio*, 25 (1932), págs. 175-176; Picard, *op. cit.*, págs. 173.

Sobre el sarcófago de Haghia Triada, véanse R. Paribeni, «*Il sarcofago dipinto di Haghia Triada*», en *Monum. Antichi public. Aceademia dei Lincei* 19, págs. 5-86, láminas I-III, y las reproducciones en J. Harrison, *Thernis*, Cambridge, 1912 y 1927[2], págs. 159, 161-177, figs. 31-38; F. von Duhn, «Der Sarkophage aus H. Triada», *ARW*, 12 (1909), págs. 161-185; Nilsson, *Minoan-Mycenian Religion*, págs. 426-443; Picard, *op. cit.*, págs. 107 y sigs., 168 y sigs.

42. Sobre la continuidad de las estructuras prehelénicas, véase Charles Picard, *op. cit.*, págs. 201 y sigs., 221 y sigs.; Nilsson, *op. cit.*; Hutchinson, *op. cit.*, 199 y sigs.

«En general, asistimos a una prolongación más o menos conservadora ... del panteón minoico y del mundo de los seres sobrenaturales anterior a la época micénica» (Picard, pág. 252). El eminente arqueólogo puso de relieve cómo la disposición de los templos «mistéricos» deriva de las instalaciones constatadas en la Creta prehelénica: «Hay barreras, zonas de acceso limitado, *abata*, *adyta*; las cistas, hundidas todavía en tierra, de los "templos-depósitos" de Cnossos son preludio de las cistas eleusinas: cofres sagrados portátiles, pero sobre los que las dos diosas se asocian en ocasiones. En Mallia, un gran *kernos* circular, con cazoletas para ofrendas, aparece sobre el pavimento de una sala del palacio, en contacto directo con la tierra; con razón se ha señalado la analogía de tales dispositivos con los de la necrópolis principesca de la misma Mallia; en ellos tenemos los instrumentos principales de un culto a la vez agrario y funerario, el mobiliario sagrado de las ceremonias al parecer místicas en honor de una Tierra-madre protectora a la vez de los vivos y de los muertos» (*op. cit.*, pág. 142). Véanse §§ 97-99.

P. Faure considera a Britomartis como la diosa tutelar de Skoteino, de este modo «se explican los hechos del culto que se comprueba allí, incluidos los hechos modernos como la celebración de Santa Parasceve» «Spéléologie crétoise et humanisme», pág. 40. Sobre Britomartis, véase también Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, págs. 179 y sigs.

Sobre las influencias egipcias (psicostasia, momificación parcial de los cadáveres, adopción de máscaras de oro, etc.), véase Picard, págs. 228 y sigs., 279 y sigs. Las máscaras de oro tenían por objeto transformar al difunto en un ser sobrenatural de rasgos incorruptibles, semejante a las estatuas de los inmortales; véase ibíd., pág. 262.

43. Sobre la historia y la cultura de los hititas, véanse A. Goetze, *Kleinasien*, 1957[2]; O. R. Gurney, *The Hittites*, Harmondsworth, 1952, 1954, reimpr. 1972.

Sobre los hurritas, véanse E. A. Speiser, «The Hurrian participation in the civilization of Mesopotamia, Syria and Palestine», *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 1 (1953), págs. 311-327; Fl. Imparati, *I Hurriti* (Flo-

rencia 1964); R. de Vaux, «Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible», *Revue Biblique*, 74, págs. 481-503 y en *Historia antigua de Israel* I, págs. 83 y sigs.

Para los textos hititas cuneiformes y las traducciones publicadas hasta 1958, véase E. Laroche, «Catalogue des textes hittites», *Revue Hittite et Asianique*, 14 (1956), págs. 33-38, 69-116; 15 (1957), págs. 30-89; 16 (1958), págs. 18-64.

Los textos más importantes han sido traducidos por A. Goetze, *ANET*, págs. 120-128, 201-211, 346-364, 393-404, y por H. Güterbock, E. Laroche, H. Otten, M. Vieyra y otros autores, cuya bibliografía se hallará en Gurney, *op. cit.*, pág. 224. La traducción francesa más reciente es la de Maurice Vieyra, en la obra *Les Religions du Proche-Orient* (1970), págs. 525-566.

Entre las representaciones generales de la religión hitita, señalaremos: R. Dussaud, «La religion des Hittites et des Hourites», en E. Dhorme, R. Dussaud, *La religion de Babylonie...*, págs. 333-353; H. Güterbock, *Hittite Religion*, en V. Ferm (comp.), *Forgotten Religions*, Nueva York, 1950, págs. 81-109; «Hittite Mythology», en S. N. Kramer (comp.), *Mythologies of the Ancient World*, 1961, págs. 141-179; H. Otten, «Die Religionen des Alten Kleinasien», en *Handbuch der Orientalistik* VIII, 1964, págs. 92-116; Maurice Vieyra, *La retigion de l'Anatolie antique*, en *Histoire des Religions* I, págs. 258-306. El libro de Giuseppe Furlani *La Religione degli Hittiti*, Bolonia, 1936, es útil todavía, si bien el autor, a juicio de Güterbock, «Hitt. Rel.», pág. 109, sólo tuvo acceso a las traducciones, poco numerosas en aquella época, de los textos hititas.

Véanse también E. Laroche, *Reeherches sur les noms des dieux hittites*, París, 1947; «Tessub, Hebat et leur cour», *Journal of Cuneiform Studies*, 2 (1948), págs. 113-136; «Le panthéon de Yazilikaya», ibíd., 6 (1952), págs. 115-123.

Para una presentación sumaria de los dioses y mitos hititas, véase Einar von Schuler, *WdM* I, págs. 172-176 (dioses y diosas), págs. 196-201 (divinidades solares), págs. 208-213 (dioses de la tormenta).

Sobre la función religiosa del rey, véase O. R. Gurney, «Hittite Kingship», en S. H. Hooke (comp.), *Myth, Ritual end Kingship*, Oxford, 1958, págs. 105-121.

Sobre los ritos, véanse B. Schwartz, «The Hittite and Luwian ritual of Zarpiya of Kizzuwatna», *JAOS*, 58 (1938), págs. 334-353; M. Vieyra, «Rites de purification hittites», *RHR*, 119 (1939), págs. 121-153; H. Otten, *Hethitische Totenrituale*, Berlín, 1958. Sobre la fiesta del Año Nuevo (*purulli*), véase Volkert Haas, *Der Kult von Nerik: Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte*, Roma, 1970, págs. 43 y sigs.

Destaca, por su arcaísmo, un rito de purificación de un ejército después de una derrota; comprende el sacrificio de un hombre, un perro pequeño y un macho cabrío. Estas víctimas son partidas en dos y el ejército pasa entre las mitades. Véanse O. Masson, «À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée», *RHR*, 137 (1950), págs. 5-25; Gurney, *The Hittites*, pág. 151. Se ha señalado la analogía con el sacrificio ordenado por Yahvé a Abraham cuando estableció con éste su alianza (Gn 15,9-18). El paso ritual entre las dos mitades de unas víctimas es conocido en numerosos pueblos; véase Frazer, *Folk-lore in the Old Testament* I, Londres, 1919, págs. 393-425; véase también T. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, Nueva York, 1969, págs. 363 y sigs., para los complementos bibliográficos. Además, J. Henninger, «Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften?», *Biblica*, 34 (1953), págs. 344-353; Ad. E. Jensen, «Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur in Afrika», en S. Diamond (comp.), *Culture in History* (Nueva York 1960, págs. 449-466. Sobre las plegarias, véanse O. R. Gurney, *Hittite Prayers*, 1940, y las precisiones aportadas por E. Laroche, «La prière hittite: vocabulaire et typologie», *Annuaire, l'École Pratique des Hautes l'Études, V^e^ Section*, 72 (1964-1965), págs. 3-29.

44. Las diferentes versiones del mito fueron analizadas por H. Otten, *Die Überlieferungen des Telepinu-Mythus* (*Mitt. d. Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*, 46, I, Leipzig, 1943). Comentario comparativo en T. Gaster, *Thespis*, Nueva York, 1961[2], págs. 295 y sigs., véase también el análisis de Güterbock, «Gedanken über das Werden des Gottes Telipinu», en *Festschrift Johannes Friedrich*, Heidelberg, 1959, págs. 207-211; «Hittite Mythology», págs. 144-148.

Según la versión en que aparece como protagonista el dios de la tormenta, el gran dios solar incita a participar en el banquete a las «mil divinidades», pero éstas, a pesar de lo que comen y beben, no llegan a saciar su hambre y su sed. Después del fracaso de sus primeros mensajeros, el padre del dios de la tormenta va en busca de su padre y le pregunta quién ha pecado para que «la simiente se pierda y todo se seque». El gran padre la responde: «Nadie ha pecado, como no seas tú» (Güterbock, «Hittite Mythology», págs. 145-146).

Gaster puso de relieve numerosos elementos comunes en los complejos mítico-rituales de Telepinu y los dioses de la fecundidad; véase *Thespis*, págs. 304 y sigs.

45. Sobre Illuyanka, véanse A. Goetze, *Kleinasien*, págs. 139 y sigs., y E. v. Schuler, WdM I, págs. 177-178.

El texto que narra el mito va precedido de esta instrucción: «Tales son las palabras de Kellas, el ungido (= el sacerdote) del dios de la tormenta de (la ciudad de) Nerik. Lo que sigue es el recital de la fiesta del *purulli* del dios de la tormenta del cielo. Cuando llega el momento de pronunciar las palabras (es decir, en el momento en que ha de celebrarse la fiesta): "Que el país se desarrolle y prospere, que el país sea protegido, y si se desarrolla y prospera, se celebra la fiesta del *purulli*"» (trad. M. Vieyra, «Les religions de l'Anatolie», pág. 288; véase Goetze, *ANET*, pág. 125).

Comentario comparativo en Gaster, *Thespis*, págs. 256 y sigs.

46. Sobre Kumarbi, véanse H. G. Güterbock, «The Hittite Version of the Hulrrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod», *AJA*, 52 (1948), págs. 123-124; «Hittite Mythology», págs. 155-172; H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi*, Berlín, 1950; P. Meriggi, «I miti di Kumarbi, il Kronos Hurrico», *Athenaeum*, n. s. 31 (Pavía, 1953), págs. 101-115; C. Scott Littleton, «The "Kingship in Heaven" Theme», en J. Puhvel (comp.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, California, 1970, págs. 93-100.

Sobre Ullikummi, véase H. G. Güterbock, *The Song of Ullikummi*, Nueva Haven, 1952.

En su libro, rico pero confuso, *Das doppelte Geschlecht*, Berlín, 1955, precisó H. Baumann las relaciones existentes entre las tradiciones megalíticas, el androginismo y el tema cosmogónico de la separación del cielo y la tierra.

Sobre el mito de los hombres nacidos de la tierra, véase la bibliografía registrada en el *Tratado de historia de las religiones* I, págs. 275 y sigs. Este tema se halla abundantemente atestiguado sobre todo en el Cáucaso; véase A. von Löwis of Menar, «Nordkaukasische Steingeburtsagen», *ARW*, 13 (1901), págs. 509-524. Sobre los mitos en que se narra el nacimiento de seres divinos de una *petra genetrix* (= Gran Diosa = *matrix mundi*), véanse R. Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt* II, Munich, 1910, págs. 411, 727 y sigs.; M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, págs. 44 y sigs., 191.

47. Los fragmentos de la *Historia fenicia* de Filón de Biblos relacionados con la religión fueron traducidos y comentados por Carl Clemen, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos*, Leipzig, 1939. Un texto cuneiforme publicado y traducido por W. G. Lambert describe la sucesión sangrienta de cinco generaciones de dioses; los hijos dan muerte a sus padres y a sus madres, toman por esposas a sus madres y hermanas, y usurpan sucesivamente la soberanía. Se han señalado ciertas analogías con la *Teogonía* de Hesíodo; véase W. G. Lambert y P. Walcot, «A New Bahylonian Theogony and Hesiod», *Kadmos*, 4 (1965), págs. 64-72; véase también C. Scott Littleton, *op. cit.*, págs. 112-114.

Stig Wikander puso de relieve un paralelo iranio de los mitos hitita y griego de las generaciones divinas. La fuente es tardía (se trata de *Shahnameh*, la epopeya escrita por Firdusi hacia el año 976 d.C.), pero los héroes (Jamshid, Zohak, Feridun) representan de algún modo las versiones «historicizadas» de los personajes mitológicos Yima, Azi, Dahaka, Thraetaona. En consecuencia, el mito de la «soberanía divina» puede ser considerado como parte integrante de la tradición indoeuropea; véase Stig Wikander, «Histoire des Ouranides», *Cahiers du Sud*, 36 (1952), págs. 8-17. Pero este mito no está atestiguado en otros pueblos indoeuropeos. Scott Littleton se inclina a ver en las

tradiciones babilónicas (*Enuma elish* y el fragmento traducido por Lambert) la fuente última de todos los mitos de las generaciones divinas; véase «The "Kingship in Heaven" Theme», págs. 109 y sigs.

48. Para la historia de Palestina posterior al Bronce antiguo, véanse P. Garelli, *Le Proche-Orient Asiatique des origines aux invasions des Peoples de la Mer*, París, 1969, págs. 45 y sigs.; B. Mazar, «The Middle Bronze Age in Palestine», *Israel Exploration Journal*, 18 (1968), págs. 65-97; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, Madrid, Cristiandad, 1974, págs. 75 y sigs., con excelentes bibliografías.

Sobre los amorreos, véase S. Moscati, *I predecesori d'Israele. Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e Palestina*, Roma, 1956; I. J. Gelb, «The Early History of the West Semitic Peoples», *Journal of Cuneiform Studies*, 15 (1961), págs. 27-47; K. M. Kenyon, *Amorites and Canaanites*, Londres, 1966; R. de Vaux, *op. cit.*, págs. 78 y sigs.

Las excavaciones de Tel Hariri, la antigua Mari, han dado miles de tablillas escritas en el dialecto «babilónico antiguo» del acádico. Nos han proporcionado los nombres de varios dioses, y en primer lugar los de Anat, Dagón y Addu, pero por falta de textos mitológicos desconocemos las creencias y las concepciones religiosas fundamentales.

Amurru, el dios epónimo de los amorreos, «es un hombre que no sabe doblar la rodilla (para cultivar la tierra), que come carne cruda, que no posee casa durante su vida y que no es sepultado después de muerto»; texto citado por R. de Vaux, *op. cit.*, pág. 78. Estereotipos semejantes se utilizarán a lo largo de los tres milenios siguientes para caracterizar a los «bárbaros» (germanos, aváricos, hunos, mongoles, tártaros) que ponen en peligro las grandes civilizaciones urbanas, desde el Imperio romano hasta China.

Precisemos que estos amorreos nada tienen que ver con los amorreos mencionados en la Biblia. «La Biblia aplicó a una parte de la población preisraelita de Palestina el nombre de Amurru» (R. de Vaux, ibid.).

Sobre la civilización y la religión cananeas, véanse J. Gray, *The Canaanites*, Londres, 1964; *The Legacy of Canaan*, Leiden, 1965²;

Margaret S. Drower, *Ugarit*, en *Cambridge Ancient History* II, 1968, cap. XXI, b, con excelentes bibliografías; R. de Vaux, *op. cit.*, 137 y sigs.; Marvin H. Pope, Wolfgang Rölling, «Die Mythologie der Ugariter und Phönizier», en *WdM* I, págs. 219-312; O. Eissfeldt, «Kanaanäischugaritische Religion», en *Handbuch der Orientalistik*, I, VIIII, I, Leiden, 1964, págs. 76-91; A. Jirku, *Der Mythus der Kannanäer*, Bonn, 1966; J. C. de Moor, «The Semitic Pantheon of Ugarit», en *Ugarit-Forschungen* II, 1970, págs. 187-228; H. Gese, en H. Gese, Maria Höfner, K. Rudolph, *Die Religion Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, págs. 1-232; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass. 1973.

Los textos ugaríticos editados hasta 1965 fueron publicados en transcripción por C. H. Gordon, *Ugaritic Text-Book*, Roma, 1965; íd., *Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poems and Prose Texts*, Roma, 1949; «Canaanite Mytbology», en S. N. Kramer (comp)., *Mythologies of the Ancient World*, págs. 183-215. Otras traducciones consultadas: H. L. Ginsberg, «Ugaritic Myths, Epics and Legends», en *ANET*, págs. 129-155; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo, 1956; A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit*, Gütersloh, 1962; A. Caquot, M. Sznycer, «Textes Ougaritiques», en R. Labat (comp.), *Les Religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*, París, 1970, págs. 350-458.

Existe ya una considerable bibliografía sobre la religión y la mitología ugaríticas, recogida en cuanto a lo esencial por M. H. Pope y W. Rölling, *op. cit.*; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning*, Londres, 1967, págs. 11 y sigs.; Georg Fohrer, *History of Israelite Religion*, Nueva York, 1972, págs. 42-43; R. de Vaux, *op. cit.*, págs. 154 y sigs.

Sobre El y su puesto en el panteón, véanse O. Eissreldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Leipzig, 1951; M. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden, 1955; Ulf Oldenburg, *The Conflict between Et and Baʿal in Canaanite Religion*, Leiden, 1969, especialmente págs. 15-45, 101-120, 164-170; véase también F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 20 y sigs., con la crítica de la tesis de Oldenburg, n. 51.

Véanse además C. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, Londres, 1939, págs. 60 y sigs.; íd., «Nouveeux témoignages du culte de El et de Ba'al à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine», *Syria*, 43 (1966), págs. 1-19, con figurillas de toros como atributos de El halladas en las excavaciones. Sobre *Il* (*El*) como nombre divino, véase J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, Baltimore-Londres, 1972, págs. 31 y sigs. «La imagen, por consiguiente, que el antiguo nombre acádico nos da de Il corresponde a un dios supremo, pero gracioso, interesado en la felicidad del hombre y que interviene sobre todo para conceder hijos. Esta caracterización corresponde en gran parte a lo que sabemos de El en el resto del mundo semítico» (*op. cit.*, pág. 34).

Sobre Dagón, véase Ed. Dhorme, «Les avatars du dieu Dagon», *RHR*, 138 (1950), págs. 129-144; Ulf Oldenburg, *The Conflict...*, págs. 47-57.

49. Sobre Baal, véanse Arvid S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhague, 1952; Hassan S. Haddad, *Baal-Hadad: A Study of the Syrian Storm-God*, tesis inédita, Universidad de Chicago, 1960; U. Cassuto, «Baal and Môt in the Ugaritic Texts», *Israel Exploration Journal*, 12 (1962), págs. 77-86; W. Schmidt, «Baals Tod und Auferstehung», *ZRGG*, 15 (1963), págs. 1-13; Ulf Oldenburg, *The Conflict...*, págs. 57-100, 122-142, 176-177; M. Pope y W. Rölling, en *WdM*, I, págs. 253-269; 268-269, bibliografía de los principales textos traducidos y de su interpretación; J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu* (= Alter Orient und Altes Testament, 16, Neukirchen-Vluyn, 1971); sobre todo, F. M. Cross, *Canaantte Myth and Hebrew Epic*, págs. 112 y sigs. (Baal y Anat), págs. 147 y sigs. (teofanías de Baal y de Yahvé).

La separación de la primera pareja divina, como resultado del rapto de Asherat por Baal, parece desprenderse de la siguiente escena: cuando Baal envía a Asherat ante El para pedirle un palacio, El «salta de alegría» y le pregunta: «¿Por qué ha venido la Procreadora de los dioses? ... ¿Es que te turba el amor a El?». Pero Asherat responde con desdén: «Nuestro rey es 'Al'yan Baal, nuestro Juez, y na-

die hay por encima de él» (*Ugaritic Manual*, § 51; trad. Oldenburg, pág. 118). Hasta más tarde, cuando Baal extermina a los setenta y siete hijos de Asherat (*Ug. Man.*, § 75; Oldenburg, pág. 119), no se acercará la diosa a El en demanda de venganza.

Yam es identificado con el dragón ofídico (*tannin*) Lotan, el Leviatán del Antiguo Testamento. Véase Sal 74,14: «Tú aplastaste la cabeza del Leviatán...». El Apocalipsis (12,3 y sigs.) evoca «un gran dragón rojo con siete cabezas y diez cuernos». Sobre Yam véanse, entre otros autores, Gray, *op. cit.*, págs. 26 y sigs., 86 y sigs.; Oldenburg, págs. 32-34, 134-137, y el estudio comparativo de T. Gastet, *Thespis*, págs. 114 y sigs.

Sobre Koshar-wa-Hasis, véanse comentarios de Gaster, *op. cit.*, págs. 161 y sigs.

50. Sobre la diosa Anat, véanse, además de las obras reseñadas para Baal, Arvid S. Kapelrud, *The Violent Goddess Anat in the Kas Shamra Texts*, Oslo, 1969; M. Pope, en *WdM*, I, págs. 235-241; Wolfgang Helck, *Betrachtungen zur grossen Göttin und den ibr verbundenen Gottheiten*, Munich-Viena, 1971, págs. 151 y sigs., 200.

Sobre las analogías entre Anat y Durga, véase Walter Dostal, «Ein Beiträg zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten Bodenbauer Vorderasiens», *Archiv für Völkerkunde*, 12 (1957), págs. 54-109, especialmente 74 y sigs.

Sobre el «canibalismo» de Anat (que devora el cadáver de Baal), véase Charles Virolleaud, «Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal», *Comptes-rendues de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres*, 1960, págs. 180-186, y las observaciones de Michael C. Astour, «Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bacchiques grecques», *RHR*, 151 (1963), págs. 1-15; íd., *Hellenosemitica*, Leiden, 1964; reedición con correcciones y notas suplementarias, 1967, págs. 170 y sigs.; W. F. Albright, *Yahveh and the Gods of Canaan*, Nueva York, 1968, págs. 131 y sigs.

Sobre las relaciones Anat-Astarté, véanse J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, págs. 37 y sigs.; Wolfgang Helck, *Betrachtungen*, págs. 155 y sigs. La diosa Astarté parece ser un doble de Anat

y apenas desempeña papel alguno. «Un nuevo texto mitológico le ha devuelto su importancia y subraya su carácter belicoso y su función de protectora de la justicia y del derecho», afirma, sin embargo, R. de Vaux, *op. cit.*, pág. 157, refiriéndose a un texto publicado por Charles Virolleaud, *Le Palais Royal d'Ugarit* V, y al comentario de W. Herrmann, «Aštart», *Mitt. für Orientsforschung*, 15 (1969), págs. 6-55.

Sobre el simbolismo cosmológico del palacio-templo, véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969, págs. 17 y sigs.; íd., «Centre du Monde, Temple, Maison», en *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Roma, 1957, págs. 57-82; Ananda Coomaraswamy, «The symbolism of the Dome», *Indian Historical Quarterly*, 14 (1938), págs. 1-56; Loren R. Fisher, «Creation at Ugarit and in the Old Testament», *Vetus Testamentum*, 5 (1956), págs. 313-24; véanse también U. Cassuto, «Il palazzo di Ba'al nella tavola II AB di Ras Shamra», *Orientalia*, n.s. 7 (1938), págs. 265-290; A. S. Kapelrud, «Temple Building, a Task for Gods and Kings», *Orientalia*, 32 (1963), págs. 56-62.

51. Sobre Mot, véanse Oldenburg, *op. cit.*, págs. 35-39; M. Pope, en *WdM*, I, págs. 300-302; Cross, *op. cit.*, págs. 116 y sigs. Véase también U. Cassuto, «Baal and Môt in the Ugaritic Texts», *Israel Exploration Journal*, 12 (1962), págs. 77-86.

Sobre Athtar, véanse J. Gray, «The Desert God 'Attr in the Literature and Religion of Canaan», *JNES*, 8 (1949), págs. 72-83; A. Caquot, «Le dieu 'Athtar et les textes de Ras Shamra», *Syria*, 35 (1958), págs. 45-60; Oldenburg, *op. cit.*, págs. 39-45.

52. Sobre el culto de Baal en Ugarit, véanse Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, págs. 18 y sigs.; *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament*, Norman, 1963; véase también J. Gray, «Sacral Kingship in Ugarit», en *Ugaritica* VI, París, 1969, págs. 289-302. Abundan los elementos arcaicos específicos de los cultos de la fecundidad: falos en piedra, imágenes de la diosa desnuda, Baal tauromorfo. Algunos sacerdotes llevaban máscaras de animales y cuernos; véase Schaeffer, *op. cit.*, pág. 64, lámina X, fig. 2.

Sobre el sacrificio público ofrecido por hombres y mujeres, y también por el rey y la reina, en expiación de los pecados, que son confesados, véase A. Caquot, «Un sacrifice expiatoire à Ras Shamra», *RHPR*, 42 (1962), págs. 201-211.

Como indica R. de Vaux, *op. cit.*, pág. 146, «... los sacrificios cananeos y los israelitas poseían un ritual común; por ejemplo, en el monte Carmelo se prepara de la misma manera el holocausto de los profetas de Baal y el sacrificio de Elías (1 Re 18)».

Sobre el culto cananeo, véase Fohrer, *History of Israelite Religion*, 57 y sigs., con anotaciones bibliográficas recientes.

Sobre el conflicto entre Yahvé y Baal, véase la bibliografía recogida *infra*, § 60.

Sobre los poemas épicos de Keret y de Aqhat-Danel, así como sobre sus paralelos griegos, véase Cyrus A. Gordon, *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, Nueva York, 1965, págs. 128 y sigs. (el autor ve en el poema de Keret «el más antiguo ejemplo conocido del motivo Elena de Troya», motivo de origen indoeuropeo, atestiguado en la India y en Grecia, pero desconocido en Egipto y Mesopotamia; véanse págs. 132 y sigs.). Sobre este problema, véanse también Michael C. Astour, *Hellenosemitica*, 1967[2], que explica los préstamos recíprocos y las analogías entre el mundo siro-palestinense y el mundo griego por sus condiciones geográficas y sus idiosincrasias políticas: «Ambos territorios se hallaban fragmentados, geográficamente desmembrados, carentes de un eje central. Esto produjo unas formaciones de Estados y unos ordenamientos internos semejantes ... Los griegos y los semitas occidentales formaban un círculo común de pequeños Estados incapaces de unificación y centralización, al menos que fuesen conquistados por algún Imperio extranjero» (ibíd., págs. 358-359).

53. Para la historia antigua de Israel hemos utilizado sobre todo M. Noth, *Geschichte Israels*, Gotinga, 1950, 1954[2]; J. Bright, *La historia de Israel*, Bilbao, 1966 (= *A History of Israel*, Filadelfia, 1959); y R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1975); esta última obra contiene admirables bibliografías críticas. Véanse

también W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1946[2]; *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, Nueva York, 1963; R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, 1976[2] (= *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2 vols., París, 1967[2]); Otto Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction*, Nueva York, 1965; J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, 4 vols., Copenhague, 1940[2]; G. von Rad, *Old Testament Theology* I, Nueva York, 1962; M. Noth, *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen*, Colonia-Opladen, 1961; C. Ernest Wright (comp.), *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of W. F. Albright*, Nueva York, 1968, págs. 85-139 (sobre la arqueología de Palestina, por E. Wright), págs. 265-299 (problemas de cronología).

Existe un número considerable de obras sobre la historia religiosa de Israel; las más útiles entre las publicadas en los últimos diez o doce años son: Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, Chicago, 1960; H. Ringgren, *La religion d'Israel*, París, 1966; W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels*, 1969; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, Nashville, 1972.

Los textos cosmogónicos han sido traducidos y comentados por Jean Bottéro, «La naissance du monde selon Israel», *Sources Orientales*, I, París (1959), págs. 187-234. Sobre la cosmología bíblica, H. Gunkel, *Schöpfnung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Gotinga, 1921[2], especialmente págs. 29 y sigs.; V. Maag, «Jahwäs Begegnung mit der kanaanäischen Kosmologie», *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 18-19 (1965), págs. 252-269.

Entre las más recientes traducciones comentadas del Génesis, la más accesible para los no especialistas es la de E. A. Speiser, *Genesis*, Nueva York, 1964. El lector español dispone de la excelente traducción de L. Alonso Schökel, *Nueva Biblia Española*, Madrid, 1977[2].

Para los mitos sobre la creación del hombre, véase la bibliografía citada *supra*, § 17.

54. Sobre el Edén y los mitos paradisíacos, véanse P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, 1940; W. Andrae, «Der kultische Garden», *Die Welt des Orients*, 6 (1952), págs.

485-494; G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (1951); A. Dammron, *La mythologie sumérienne et les premiers chapitres de la Genèse*, 1959; Theodor H. Gaster, *Myth, Legend and Customs in the Old Testament*, 1969, págs. 24-37, 332-334 (bibliografía); F. F. Hvidberg, «The Canaanite Background of Genesis I-III», *Vetus Testamentum*, 10 (1960), págs. 285 y sigs.; J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis*, Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, 1958.

Sobre el árbol de la vida y el árbol del conocimiento, véanse M. Eliade, *Tratado* II, págs. 59 y sigs.; Gaster, *op. cit.*, págs. 337-338.

Sobre Caín y Abel, véase Gaster, *op. cit.*, págs. 51-55, 341-342 (bibliografía). Sobre los ritos y simbolismos metalúrgicos, véase M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, París, 1956, págs. 57 y sigs.; sobre el régimen social y los prestigios mágicos de los metalúrgicos, véase ibíd., págs. 81 y sigs.

Sobre el «signo de Cain» (Gn 4,15), véase el material comparativo citado por Frazer y Gaster, en Gaster, *op. cit.*, págs. 55-65, 344-345 (bibliografía).

55. Sobre la unión de los «hijos de Dios» con las «hijas de los hombres», véanse C. E. Closen, *Die Sünde der «Söhne Gottes» (Gen VI, 1-4)*, Roma, 1939; Gaster, *op. cit.*, 351-352 (bibliografía); B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, Naperville, 1960, págs. 49 y sigs.; G. A. Cooke, «The Sons of (the) God(s)», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 76 (1964), págs. 22-47.

Sobre el diluvio, véanse las notas del § 18; Gaster, *op. cit.*, pág. 352 (bibliografía); A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé*, 1952; C. Lambert, «Il n'y aura jamais de déluge (Genèse IX: 11)», *Nouvelle Revue Théologique*, 77 (1955), págs. 581-601, 693-724.

Sobre la torre de Babel, véanse Gaster, *op. cit.*, págs. 360-361 (bibliografía); A. Parrot, *La Tour de Babel*, 1953. Sobre el simbolismo del *ziqqurat*, véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969[2], págs. 25 y sigs.; G. Widengren, «Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del uicino Oriente antico», *Numen*, 7 (1960), págs. 1-25. Sobre los mitos de la ascensión al cielo, véanse M. Eliade, *Religions austra-*

liennes, París, 1972, págs. 40 y sigs.; íd., «Notes on the Symbolism of the Arrow», págs. 468 y sigs.

La obra de A. Borst, *Der Turmbau von Babet: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprache und Völker* I-VI, Stuttgart, 1957-1963), constituye una enciclopedia muy documentada de las leyendas genealógicas de la historia occidental.

56. Sobre los semitas nómadas del segundo milenio, véase Joseph Henninger, Zum *frübsemitischen Nomadentum*, en *Viehwirtschaft und Hirtenkultur. Ethnographische Studien*, Budapest, 1969, págs. 33-68, especialmente 44-50 (los patriarcas), págs. 50-53 (los nómadas en los textos de Mari).

Sobre los habiru y sus relaciones con los hebreos, véanse el estado de la cuestión y la bibliografía reciente en R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, págs. 214-219: «Habiru-Apiru era un término étnico que designaba a un grupo o unos grupos semíticos occidentales, "amorreos" o "protoarameos" con los que hemos vinculado a los patriarcas» (pág. 219). Véase también Albright, *From the Stone Age...*, págs. 238 y sigs.; *Yahweh and the Gods of Canaan*, págs. 75 y sigs.; Fohrer, *History of Israelite Religion*, pág. 30, nn. 8-10: bibliografías.

Sobre la fecha de los patriarcas, véanse R. de Vaux, *op. cit.*, 257 y sigs. Sobre el «dios del padre», véase Albright, Alt, *Der Gott der Vater*, 1929 (= *Kteine schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I, 1953, págs. 1-78), también en traducción inglesa: *Essays on Old Testament History and Religion*, Nueva York, 1968, págs. 1-100. Discusión de la tesis en Fohrer, *op. cit.*, págs. 36 y sigs.; R. de Vaux, *op. cit.*, págs. 268 y sigs.; Ringgren, págs. 29 y sigs. Las relaciones entre el «dios del padre» y El, así como entre El y Yahvé, han sido recientemente analizadas desde una nueva perspectiva por F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass., 1973, págs. 1-73.

Todavía se discute la interpretación del nombre de El Shadday. Se ha propuesto hacerlo derivar de un término emparentado con el académico *šadu*, «montaña»; en este caso significaría «(El) el de la montaña»; véase también Ringgren, págs. 34-35. Pero como resultaría preferible hallarle una etimología en el semítico del noroeste, se

ha propuesto recientemente el hebreo *ṣaday/ṣadèb*, que significaría «El de la llanura, o de los campos, o de la estepa» (véase R. de Vaux, *op. cit.*, pág. 275, con bibliografía).

Es de notar que los relatos patriarcales, que hablan de El, no mencionan a Baal. Esto indicaría que los antepasados de los israelitas penetraron en Canaán antes de la época de los hicsos y no habrían conocido el culto de Baal, que adquirió importancia a mediados del segundo milenio o quizás un poco antes en Ugarit; véase R. de Vaux, pág. 276. Sin embargo, como ya hemos observado (véase pág. 167, n. 26), es probable que existiera un dios local de la tormenta y de la fertilidad agrícola cuyo nombre fue olvidado después de la introducción de Baal.

No hay ningún indicio de «culto de los ídolos» entre los patriarcas. Pero cuando Raquel se dispone a dejar la casa de Labán, su padre, le roba los *teraphim*, o ídolos domésticos (Gn 31,19), a los que Labán llama «mis dioses» (Gn 31,30). Sobre la significación de los *teraphim*, véase A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1962[2], págs. 32 y sigs.; Rowley, *Worship in Ancient Israel*, págs. 19 y sigs. En todo caso, el gesto de Raquel no puede constituir un indicio sobre la religión de Jacob. Véase también Ringgren, págs. 38-39.

En cuanto a la circuncisión, es probable que fuera practicada en la época de los patriarcas. Se ignora su origen; véanse R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, París 1961[2], págs. 78-82; E. Isaac, «Circumcision as a Couenant Rite», *Anthropos*, 59 (1964), págs. 444-456. Se ha afirmado que la circuncisión se tomó de los egipcios, pero en Egipto no era universalmente practicada. Por otra parte, la costumbre está atestiguada en el norte de Siria desde comienzos del tercer milenio. En consecuencia, los antepasados de los israelitas pudieron conocerla antes de penetrar en Canaán. «Tenía entonces el significado primitivo de iniciación al matrimonio y a la vida común del clan, como lo tiene aún en Gn 34,14-16. Sólo más tarde llegó a ser el signo de la alianza entre Dios y su pueblo, aunque el autor sacerdotal lo traslada a la época de Abraham (Gn 17)» (R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, págs. 284 y sig., con bibliografía en las nn. 94 y 96). Sobre la circuncisión como rito iniciático en las sociedades

arcaicas, véase M. Eliade, *Naissances mystiques*, París, 1959, págs. 54 y sigs.

57. Sobre los sacrificios cruentos, véanse R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, París, 1964, págs. 7-27; *Historia antigua de Israel*, I, págs. 281 y sigs. Sobre las costumbres de Arabia central, véanse J. Henninger, «La religion bédouine préislamique», en F. Gabrieli (comp.), *L'antica società beduina*, Roma, 1959, págs. 135-136; «Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques», *Revista do Museu Paulista*, 4 (1950), págs. 389-432.

58. La figura de Moisés ha dado lugar a ciertas interpretaciones recientes muy originales; véanse E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam 1953); H. Cazelles, *Möïse, l'homme de l'Alliance*, 1955; H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, Oxford, 1950; «Moses and the Decalogue», *BJRL*, 34 (1951), págs. 81-118. Véase también S. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, 1959. Sobre la misión de Moisés, véase R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, págs. 315 y sigs. Sobre las diversas tradiciones relacionadas con la salida de Egipto y la Pascua, véanse Fohrer, *Hist. of Isr. Rel.*, págs. 68 y sigs.; R. de Vaux, *Institutions* II, págs. 383-394, 467-468 (bibliografía); *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, págs. 7 y sigs.

La influencia de la pascua sobre la tradición recogida en Ex 1-15 ha sido estudiada sobre todo por J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture* III-IV (1940), págs. 384-415, 728-737. La teoría ha sido criticada y modificada por G. von Rad y S. Mowinckel; véase Fohrer, págs. 68 y sigs.

Como hemos indicado (véase pág. 193), la celebración de la pascua, originalmente una fiesta de pastores celebrada en primavera, fue explicada como la conmemoración ritual de la salida de Egipto; dicho de otro modo: una ceremonia periódica, expresión de la religiosidad cósmica, terminó por ser «historizada». Por otra parte, los acontecimientos fabulosos del éxodo, es decir, el paso del Mar de las Cañas y la aniquilación del ejército egipcio, recibieron con el tiempo dos interpretaciones distintas. En el testimonio más antiguo (Ex 15,1-

10), las tropas del faraón son sepultadas en las olas que levanta el aliento de Yahvé. Hasta más tarde, en los salmos, no se hablará de la división de las aguas: «Hendió el mar para abrirles paso, sujetando las aguas como muros», (Sal 78,13; véase Sal 77,17-20).

En este caso, el «milagro» del Mar de las Cañas se relaciona con la creación, es decir, con la victoria de Yahvé sobre el monstruo marino Ráhab y Leviatán: «¿No eres tú quien destrozó a Ráhab y traspasó al Dragón? ¿No eres tú quien secó el mar y las aguas del Gran Abismo; el que hizo un camino por el fondo del mar para que pasaran los redimidos?» (Is 51,9-10). El éxodo y la conquista de Canaán, como más tarde el retorno de los desterrados, anunciado por el texto del Déutero-Isaías que acabamos de citar, constituyen en cierto sentido una repetición de la obra cosmogónica; véase Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 100 y sigs. Pero, en resumidas cuentas, las dos perspectivas, «histórica» y «cosmológica», son complementarias; la conquista de Canaán, acontecimiento «histórico» por excelencia, es también una obra divina, porque es Yahvé el que asegura la victoria a los israelitas.

59. En su obra *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg, 1955, G. E. Mendenhall compara el Código de la Alianza con los tratados de los reyes hititas con sus vasallos de Asia Menor. Estos tratados contienen, después de un preámbulo (en que se enumeran los nombres y títulos de los reyes, y se recuerdan las relaciones existentes hasta el momento entre las dos partes), las estipulaciones impuestas al vasallo, algunas precisiones sobre la conservación del documento en un templo y su solemne lectura periódica, la lista de los dioses testigos y finalmente unas fórmulas de maldición y bendición. Albright, que acepta la tesis, insiste en la necesidad de los tratados y los contratos para los hebreos primitivos, que en su mayor parte eran nómadas caravaneros; véase *Yahweh and the Gods of Canaan*, págs. 107 y sigs., con bibliografía. Las críticas de Mendenhall son recogidas por R. de Vaux, *Historia* I, págs. 418 y sigs., n. 141. R. de Vaux se pregunta cómo el grupo seminómada de Moisés pudo conocer los tratados de los reyes hititas. Por otra parte, hay di-

versidades entre ambos tipos de textos en cuanto a su estructura; por ejemplo, en el Código de la Alianza faltan las maldiciones y bendiciones finales. Por otra parte, mientras que las estipulaciones se suelen expresar en forma condicional —«si sucediera que...»— la alianza utiliza fórmulas apodícticas. R. de Vaux observa que los tratados de los reyes hititas con las poblaciones semibárbaras no se atienen al formulario clásico. Hay, por consiguiente, diversos tipos de «formulario de alianza» (ibíd., págs. 428 y sig.).

Sobre la importancia del oasis de Cadés-Barnea en la formación de las tradiciones yahvistas, véanse T. J. Meek, *Hebrew Origins*, Nueva York, 1936, 1960[2], págs. 119 y sigs.; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* II, 228 y sigs.; Ringgren, *op. cit.*, págs. 49 y sigs. Los elementos volcánicos, constitutivos de las manifestaciones de Yahvé sobre el Sinaí, han sido analizados por J. Koenig, «Le Sinaï, montagne de feu», *RHR*, 167, págs. 129-155; «Aux origines des théophanies iahvistes», *RHR*, 169 (1966), págs. 1-36. Pero Cross ha demostrado que la «revelación del Sinaí» es una «teofanía a través de la tormenta», comparable a la de Baal; véase *Canaanite Hyth and Hebrew Epic*, págs. 147 y sigs. Véase también G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Traditions*, Baltimore, 1973, págs. 56 y sigs. Véase, en ibíd., pág. 105, sobre el incidente de Baal-Fegor.

60. Algunas teorías recientes sobre la instalación de los israelitas en Canaán (concretamente, las de Y. Kaufmann, A. Alt, M. Noth, W. F. Albright y G. E. Mendenhall) son analizadas por R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* II, págs. 18 y sigs. Véase también R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund*, Gotinga, 1963.

Sobre el conflicto entre el yahvismo y la religión cananea, véanse R. Hillmann, *Wasser und Berg.: Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahve*, tesis doctoral, Halle, 1965; J. Maier, «Die Gottesvorstellung Altisraels und die kanaanäische Religion», *Bibel und Zeitgemässer Glaube*, 1 (1965), págs. 135-158; T. Worden, «The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament», *VT*, 3 (1953), págs. 273-297; Fohrer, *op. cit.*, págs. 103 y sigs.; R. de Vaux, *Historia* I, pág. 159, con bibliografía en n. 99; so-

bre el sincretismo, véase G. W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, Lund, 1963.

La obra de R. Dussaud, *Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921, 1941², resulta todavía muy útil. Véase también Rowley, *Worship in Ancient Israel*, págs. 61 y sigs., con la bibliografía recogida en n. 1 de la pág. 65. El sacrificio humano nunca fue aceptado por los israelitas; los sacrificios de niños atestiguados en el siglo VII a.C. respondían a una influencia exterior; véase R. de Vaux y O. Eissfeldt resumidos por Rowley, *op. cit.*, pág. 65, n. 1.

Sobre el profetismo en el Cercano Oriente antiguo y entre los israelitas, véase A. Haldar, *Association of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Upsala, 1945; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Filadelfia, 1965, Oxford, 1962; estas obras llevan ricas bibliografías. Véase también J. Pedersen, «The Role played by Inspired Persons among the Israelitts and the Arabs», en *Studies in Old Testament. Robinson Festschrift*, 1950, págs. 127-142; A. Lods, «Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique», ibíd., págs. 103-110; A. Malamat, «Prophetic Revelation in New Documents from Mari and the Bible», *Vetus Testamentum Suppl*, 15 (1966), págs. 207-227; G. Fohrer *Studien zur alttestamentlichen Prophetie, 1949-1965*, 1967.

61. La historia de los estudios y en primer lugar de las hipótesis sobre el originario país de los indoeuropeos y sus migraciones se recoge en P. Bosch-Gimpera *Les Indo-Européens*, París, 1961, págs. 21-96, y en G. Devoto *Origini indoeuropee*, Florencia, 1962, págs. 8-194. Estas dos obras contienen importantes bibliografías. La de O. Schrader *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (2ª ed. publicada por A. Nehring Berlín-Leipzig, 1917-1932) es todavía insustituible. Véase también A. Nehring «Studien zur indogermanischen Kultur u. Urheimat», en W. Koppers y otros, *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, Salzburgo-Leipzig, 1936, págs. 7-229.

Pueden consultarse los datos aportados por las últimas excavaciones en los trabajos de Marija Gimbutas, *The Prehistory of Eastern Europe*, 1956; *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe*, La

Haya, 1965; «Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth and Third Millenia B.C.», en George Cardona (comp.), *Indo-European and Indo-Europeans*, Filadelfia, 1970, págs. 155-197; «The Beginning of the Bronze Age in Europe and the Indo-Europeans: 3500-2500 BC». *JIES*, 1 (1973), págs. 163-214; «The destruction of Aegean and East Mediterranean Urban Civilization Around 2500 B.C.» en R. Crossland y A. Birchall (comps.), *Bronze Age Migrations in the Aegean*, 1973, págs. 129-139. Homer L. Thomas «New Evidence for Dating the Indo-European Dispersal in Europe», en *Indo-European and IndoEuropeans*, págs. 199-251, propone retrasar las fechas de la expansión de los indoeuropeos (las fechas por el radiocarbono sitúan su presencia en Holanda hacia el 2470 o 2600 a C.). Ward H. Goodenough *The Evolution of Pastoralism and Indo-Europcan Origins, op. cit.*, págs. 253-265, localiza el hogar nativo de los indoeuropeos en las regiones orientales de Polonia y en la Ucrania occidental. Véase también Paul Friedrich, *Proto-Indo-Europeans Trees, op. cit.*, págs. 11-34; T. Burrow «The Proto-Indoaryans», *JRAS*, (1973), págs. 123-140; M. M. Winn, «Thoughts on the Question of Indo-European Movements into Anatolia and Iran», *JIES*, 2 (1974), págs. 117-142 (sobre los grupos indoeuropeos residentes en Anatolia y el Irán hacia el año 3000 a.C.). Puede verse una bibliografía crítica sobre los indoeuropeos en Asia anterior en M. Mayrhofer, id., *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien*, Wiesbaden, 1966; véase Mayrhofer en *IIJ*, 7 (1964), págs. 208 y sigs.; *Die Arier im Vorderem Orient — ein Mythos?*, Viena, 1974. La función religiosa de los túmulos (*kurgan*) indica un fuerte culto de los antepasados, comparable al de las civilizaciones megalíticas (véase *supra*, § 35).

62. Sobre las teorías de Max Müller, véase Richard M. Dorson «The Eclipse of Solar Mythology», en T. A. Sebeok (comp.), *Myth: A Symposium*, Filadelfia, 1955, págs. 15-38. La obra de Leopold von Schröder, *Arische Religion*, 2 vols., Leipzig, 1914, 1916, es todavía útil. En el primer volumen presenta el autor los seres supremos indoeuropeos; en el segundo, las divinidades cósmicas (Tierra, Sol, Fuego, etc.). Un tercer volumen debía estudiar la idea del alma y el culto de

los antepasados. De la inmensa literatura inspirada directa o indirectamente por el nacionalsocialismo se puede citar, como ejemplo, Friedrich Cornelius, *Indogermanische Religionsgeschichte*, Munich, 1942. El primer tomo, único publicado, de *Glaubensgeschichte der Indogermanen*, Stuttgart, 1937, de J. W. Hauer, está formado en realidad por una serie de estudios independientes. Puede verse una crítica de la interpretación racista de la espiritualidad indoeuropea en los distintos trabajos agrupados bajo un título conjunto y publicados por W. Koppers, *Die Indogermanen- und Germanenfrage*, Salzburgo-Leipzig, 1936, y en el tercer tomo de *Rassen und Völker in Vorgeschichte u. Geschichte des Abenlandes*, Lucerna, 1946, de Wilhelm Schmidt, especialmente págs. 275-318.

Sobre el vocabulario religioso indoeuropeo, véanse G. Devoto, *Origine indoeuropee*, págs. 295 y sigs., y el segundo tomo de E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969. Para un análisis penetrante del término *theos*, véase C. Gallavotti, «Morfologia di theos», *SMSR*, 33 (1962), págs. 25-43. Sobre la divinidad irania del fuego, véase Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938, págs. 76 y sigs.; véase también *infra*, § 104.

Eric Hamp (contra Benveniste, *op. cit.* II, págs. 223 y sigs.) ha demostrado recientemente la existencia de un término comun indoeuropeo para «sacrificio»; véase «Religion and Law from Iguuium», *JIES*, 1 (1973), págs. 318-323, especialmente 322.

Una evolución tardía relaciona la energía divina con las almas de los muertos; véase, especialmente entre los germanos, el hecho de que la raíz original GHAV, GHUTO, que significaba «evocado», terminó por significar «dios». Parece igualmente tardía la aparición del término WELO, «alma», que significa «el que se libera en el aire», es decir, que es liberado por la cremación; véase Devoto, *Origini*, págs. 295-316.

Es importante subrayar una diferencia característica entre los indoeuropeos y los semitas: el valor atribuido a la escritura. Herodoto (1, 136) refiere que los persas enseñan a sus hijos tres cosas solamente: montar a caballo, manejar el arco y decir la verdad. Según un pasaje de los *Anales* del rey Asurbanipal V, el soberano semita aprende

a cabalgar (y a conducir el carro), a manejar el arco y «la sabiduría de Nabu y el arte de escribir, siguiendo las tradiciones de los maestros»; véase G. Widengren, *Numen*, 1 (1954), pág. 63, n. 311; *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1976, págs. 573 y sigs.; véanse también G. Dumézil, «La tradition druidique et l'écriture: le Vivant et le Mort», *RHR*, 122 (1940), págs. 125-133. Esta diferencia radical entre las religiones indoeuropeas, basadas en la tradición oral, y las «religiones del Libro», en las que los escribas gozan de un gran prestigio, creó dificultades cuando el clero zoroástrico decidió escribir un libro sagrado, el Avesta, pues incluso en época sasánida (siglos III-VII) se estimaba que la escritura era una obra demoníaca; véase A. Bausani *Persia religiosa*, Milán, 1959, págs. 20 y sigs.; véase también G. Widengren, «Holy Book and Holy Tradition in Iran. The Problem of the Sassanid Avesta», en F. F. Bruce E. y G. Rupp (comps.), *Holy Book and Tradition*, Manchester, 1968, págs. 36-53.

63. La introducción más cómoda a la obra de G. Dumézil es *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruselas, 1958. Su bibliografía hasta 1960 está recogida en *Hommages à Georges Dumézil*, Bruselas, 1960, págs. XI-XXIII. Presentación cronológica de la obra de Dumézil y análisis de las críticas que le han sido formuladas en C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythologie: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley-Los Ángeles, 1966. Ha sido publicado cierto número de estudios sobre las concepciones de Dumézil en Joan Puhvel (comp.), *Myth and the Law among the Indo-Europeans*, Universidad de California, 1970, y G. I. Larson (comp.), *Myth in Indo-European Antiquity*, ibíd., 1974. Véanse también los artículos de J. F. Richards, Alf Hiltebeitel, J. Gonda, C. Scott Littleton y David M. Knipe en *The Journal of Asian Studies*, 34 (1974), págs. 127-168. Richard Bodéus, «Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-europeen», *L'Antiquité Classique*, 41 (1972), págs. 453-486, ha examinado brillantemente la concepción duméziliana de la tripartición a la luz de los datos griegos.

A la espera de la nueva edición de los tres volúmenes, *Jupiter, Mars, Quirinus*, París, 1941-1945, y de *Mitra-Varuna. Essai sur deux*

représentations indo-européennes de la souveraineté, 1940, 1948[2], podrá leerse *Heur et malheur du guerrier*, París, 1969, en que se reelabora *Aspects de la fonction guertière chez les Indo-Européens*, 1956, *L'héritage indo-européen à Rome*, París, 1949, *Servius et la Fortune*, París, 1943, y *Mythe et Épopée* I-III, París, 1968, 1973. En el primer volumen de *Mythe et Épopée*, págs. 31-257 desarrolla G. Dumézil la demostración de Stig Wikander sobre la existencia del esquema tripartito en el *Mahābhārata*. El artículo de Wikander, «La leyenda de los Pandava y el fondo mítico de Mahābhārata» (en sueco), *Religion och Bibel*, 6, págs. 27-39, fue traducido por Dumézil en *Jupiter, Mars, Quirinus* IV, 1948, págs. 37-53. Sobre los dioses de Mitani, véase G. Dumézil, «Les "trois fonctions" dans le Rig Veda et les dieux indiens de Mitani», Academia Real de Bélgica, *Bulletin de la Classe des Lettres*, 5.ª serie, 47 (1961), págs. 265-298.

Según V. M. Apte, desde los tiempos de la redacción de los nueve primeros libros del Rigveda, «se concebía la sociedad como compuesta de sacerdotes, guerreros y pastores, y si estos grupos no aparecen todavía designados con sus nombres de *brāhmana, kṣatriya* y *vaiśya*, los sustantivos abstractos, nombres de las nociones, de los que estos nombres aplicados a personas no son más que derivados, estaban ya ordenados en un sistema jerárquico que definía distributivamente los principios de las tres actividades: *bráhman* (neutro) "conocimiento y utilización de las correlaciones místicas entre las partes de la realidad, visible o invisible", *kṣatrá*, "potencia", *víśaḥ*, "conjunto del pueblo en sus agrupaciones sociales y locales"» (G. Dumézil, *L'idéologie tripartie*, 8, resumiendo a V. M. Apte, «Were eastes formulated in the Age of the Rig Veda?», *Bull. of the Deccan College, Research Institute*, 2, págs. 34-46. Georges Dumézil encuentra el esquema tripartito también en la sucesión de los primeros reyes romanos: a) Rómulo, soberano temible (del tipo Varuna); b) Numa el sabio, fundador de los cultos y legislador (tipo Mitra); c) Tullus Hostilius, exclusivamente guerrero (Indra, Marte); d) Ancus Marcius, rey pacífico, bajo el cual se desarrolla la masa romana y la riqueza (Quirinus); véase *Heur et Malheur du guerrier*, págs. 15 y sigs.

64. Sobre la penetración de los arios en la India, véanse K. Jettmar, *Zur Wanderungsgeschichte der Iranier*, en *Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25 jährigen Bestand*, Viena, 1956, págs. 327-349, P. Bosch-Gimpera, «The Migration Route of the Indo-Aryans», *JIES*, 1 (1973), págs. 513-517. Véase también *East and West*, 21, 1-2 (1971), págs. 14 y sigs.

En R. C. Majumdar, *History and Culture of the Indian People*, I. *The Vedic Age*, Londres, 1951, obra publicada en colaboración, con excelentes bibliografías, se estudia la más antigua cultura aria de la India.

El papel de los arios en la destrucción final de la civilización del Indo es discutido por sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization*, Cambridge, 1968[3], págs. 132 y sigs.; R. Heine-Geldern, «The Coming of the Aryans and the end of the Harappa culture», *Man*, 56 (1956), págs. 136-140; Bridget y Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, Baltimore-Maryland, 1968, págs. 154 y sigs.; Walter A. Fairservis Jr., *The Roots of Ancient India*, Nueva York, 1971, págs. 345 y sigs. Véase también G. D. Kumar, «The Ethnic Components of the Builders of the Indus Valley Civilization and the Advent of the Aryans», *JIES*, 1 (1973), págs. 66-80.

Sobre los ritos relacionados con la ocupación de los territorios véase Ananda K. Coomaraswamy, *The Rig Veda as Land-náma-Bók*, Londres, 1935.

La cronología relativa de los himnos, las escuelas y las recensiones de las cuatro colecciones —Rigveda, *Yajurveda, Samaveda, Atharvaveda*— son presentadas de manera concisa por L. Renou, *L'Inde classique* I, París, 1947, págs. 270 y sigs. Las traducciones de los diferentes textos védicos han sido recogidas por Nurvin J. Hein, en Charles J. Adams (comp.), *A Reader's Guide to the Great Religions*, Nueva York-Londres, 1965, págs. 49-50. Las traducciones francesas son mencionadas por Jean Varenne, *Le Veda, premier livre sacré de l'Inde* I, París, 1967, págs. 36-38. Las más importantes son las de Louis Renou *Hymnes et prières du Veda* (1938); *La poésie religieuse de l'Inde Antique* (1942); *Hymnes spéculatifs du Veda* (1956), así como las de Jean Varenne publicadas en *Le Veda* I-II. Véanse también Victor

Henry, *Les livres VII à XII de l'Atharva Veda*, París, 1892-1996; P. E. Dumont *L'agnihotra*, Baltimore, 1939.

Es indispensable la traducción de K. F. Geldner, *Der Rig-Veda*, 3 vols., Cambridge, Mass., 1951.

Para la historia de las interpretaciones de la religión védica véase L. Renou, *Religions of Ancient India*, Londres, 1953, págs. 7 y sigs. La obra de A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rigveda* I-III, París, 1878-1897, conserva aún todo su valor. Puede consultarse con provecho Maurice Bloomfield, *The Religion ot the Veda*, Nueva York, 1908; A. A. Macdonell *Vedic Mythologp*, Estrasburgo, 1897; H. Oldenberg, *La religion du Veda*, 1903; A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Breslau, 1929[2]; A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols., Cambridge, Mass., 1925.

Louis Renou presenta una historia concisa del vedismo en *Religions of Ancient India*, págs. 1-45. Véanse también, íd., *L'Inde classique*, págs. 314-372; *Le destin du Veda dans l'Inde* (= *Études védiques* VI, 1960).

La obra más reciente, con una rica bibliografía, ha sido publicada por J. Gonda, *Les Religions de l'Inde I, Védisme et hindouisme ancien*, París, 1962. Véase también J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, La Haya, 1965; íd., *Loka: World and Heaven in the Veda*, Amsterdam, 1966; P. Horsch, *Die vedische Gāthā- und Sloka-Literatur*, Berna, 1966.

65. Sobre los devas y asuras en la época védica, todavía puede consultarse el estudio de T. Segerstedt, «Les Asuras dans la religion védique», *RHR*, 55 (1908), págs. 157-203, 239-316, pero la tesis general —identificación de los asuras con los primitivos habitantes de la India— es dudosa. Véase también P. von Bradke, *Dyāus Asura, Ahura Mazdā und die Asuras*, Halle, 1885. Según von Bradke, el término *asura* aparece setenta y una veces en el Rigveda (cincuenta y siete en singular, cuatro en dual y diez en plural); de las diez veces que el término aparece en plural, ocho tienen un sentido hostil a los devas; por el contrario, en singular, el término tiene sólo cuatro veces este

matiz hostil (*op. cit.*, pág. 22). Véase también Herman Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, págs. 101 y sigs.

La lucha entre devas y asutas por la soberanía universal fue presentada abundantemente por vez primera en los *Brāhmanas*; véase Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, París, 1898, págs. 27-61.

Sobre la significación cosmogónica del conflicto devas-asuras, véase F. B. J. Kuiper, «Basic Concept of Vedic Religion», *HR*, 15 (1975), págs. 107-120. Sobre la identificación Varuna-Vritra, véase Bergaigne, *Rel. Védique* III, págs. 113, 128, 147. Para una interpretación metafísica del par devas-asuras, véase A. K. Coomaraswamy, «Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology», *JAOS*, 55 (1935), págs. 373-419.

66. Sobre Varuna, véanse las bibliografías registradas en *Traité d'Histoire des Religions*, ed., 1975, págs. 68 y sigs., 108, y en *Images et Symboles*, 1952, págs. 124-130; también, G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, 1948², especialmente págs. 83 y sigs., 116 y sigs.; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde* I, págs. 93-106; H. Lüders, *Varuna*, Gotinga, 1951-1959, especialmente vol. II: *Varuna und das Ṛta*. Sobre *rita*, véase la bibliografía reciente en Gonda, *op. cit.*, pág. 98, n. 3. Al *rita* se opone en el plano ético *anrita*, «desorden», «mentira», y en el plano cósmico, *nirrita*, «disolución». Véase también H. von Glasenapp, *La philosophie indienne*, París, 1951, pág. 33.

Sobre el «eclipse» de Varuna ante la popularidad de Indra, véase L. Renou, *Religions of Ancient India*, págs. 20 y sigs.

Sobre *māyā* en la época védica, véase G. Dumézil, «Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome», *Rev. Ét. Latines*, 32 (1954), págs. 139-162, especialmente 142-150, con una rica documentación. Añádase J. Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda*, La Haya, 1959, págs. 119-194; *Change and Continuity in Indian Religion*, 1965, págs. 164-197. A. Bergaigne, *La religion védique* III, págs. 80 y sigs., ha estudiado los restantes seres divinos que poseen su *māyā*: Agni, Soma, Tvastri, etc.; véase también *Images et Symboles*, págs. 130 y sigs.

Sobre el origen mítico del *dharma*, véase Paul Horsch, «Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz», *Asiatische Studien*, 21 (1967), págs. 31-61.

Sobre la solidaridad estructural Varuna-Vritra y, en general, la consustancialidad dioses-serpientes, véase *Images et Symboles*, págs. 128 y sigs.; *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 111 y sigs.; A. Coomaraswamy, «Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology», *JAOS*, 55 (1935), págs. 373-419. Kuiper ha demostrado que en el Rigveda, donde aparece sosteniendo el cielo y la tierra mediante un eje cósmico, Varuna cumple la función de que más tarde será investida la serpiente Sesa, véase IIJ, 8 (1964), págs. 108, 116, 118. Sobre la asimilación de Varuna a las serpientes en el *Mahābhārata*, véase Gösta Johnsen, «Varuna and Dhrtarastra», *IIJÆ*, 9 (1966), págs. 245-265, especialmente 260-261.

67. La ambivalencia de Varuna no es una excepción; véase L. Renou, «L'ambiguïtté du vocabulaire du Rigveda», *JA*, 231 (1939), págs. 161-235; *Religions of Ancient India*, págs. 20 y sigs. Sobre la ambivalencia de Soma, véase M. Eliade, *Méphistophétès et l'Androgyne*, 1962, pág. 110. Véase *infra*, íd., § 68 sobre la «fraternidad» Indra-Vritra.

Sobre Mitra, véanse H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, págs. 49 y sigs., 120 y sigs.; G. Dumézil *Mitra-Varuna*, 79 y sigs., con bibliografía; J. Gonda, *Les religions de l'Inde* I, págs. 103 y sigs., con bibliografía; íd., *The Vedic God Mitra*, Leiden, 1972.

Sobre Aryaman, véanse P. Thieme, «Der Fremdling im Rig Veda (1938); Mitra and Aryaman», *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, 41 (1957), págs. 1-96; G. Dumézil, *Le troisième souverain, essai sur le dieu indo-iranien Aryaman*, París, 1949; íd., *Les dieux des Indo-Européens*, 1952, págs. 40-59; íd., *L'idéologie tripartie des Indo-européens*, Bruselas, 1958, págs. 68, 108-118.

Sobre Aditi y los Adityas, véanse G. Dumézil, *Déesse latines et mythes védiques*, 1956, págs. 90 y sigs., J. Gonda, *Some Observations in the relations between «Gods» and «Powers» in the Veda*, La Haya,

1957, págs. 76 y sigs.; íd., *Les religions de l'Inde* I, págs. 104 y sigs., con bibliografía.

68. Puede verse una exposición sucinta sobre Indra en J. Gonda, *Les religions de l'Inde* I, págs. 70-81, con bibliografía; H. Lommel, *Des arische Kriegsgott*, Frankfurt, 1939; G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, 1969, especialmente págs. 63 y sigs., 112 y sigs.; E. Benveniste-L. Re nou, *Vṛtra et Vṛthragna, étude de mythologie indo-iranienne*, 1934.

Sobre la función cosmogónica de Indra, véanse Norman W. Brown, «The Creation Myth of the Rig Veda», *JAOS*, 62 (1942), págs. 85-98; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 40 y sigs.; Stella Kramrisch «The Triple Structure of Creatio in the Rg Veda», *HR*, 2 (1960), págs. 140-175, 256-285, especialmente 140-148; F. B. J. Kuiper «Cosmogony and Conception: A Query», *HR*, 10 (1970), págs. 91-138, especialmente 98-110.

Sobre el combate entre un dios campeón y el dragón, véanse M. Eliade *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 68 y sigs.; Theodor H. Gaster, *Thespis*, Nueva York, 1950, págs. 141 y sigs.; J. Fontenrose, *Python* Berkeley-Los Ángeles, 1959, F. R. Schröder, «Indra, Thor und, Herakles», *Zeit. f. deutsche Philologie*, 76 (1957), págs. 1-41; V. Ivanov y V. Toporov, «Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent; reconstruction du schéma», en *Échange et communication. Mélanges C. Lévi-Strauss*, París, 1969.

Sobre la función ejemplar del combate Indra-Vritra véase F. B. J. Kuiper, «The ancient aryan verbat contest», *IIJ*, 4 (1960), págs. 217-281. Sobre los Maruts, véase Stig Wikander *Der arische Männerbund*, Lund, 1938, págs. 75 y sigs. Sobre el aspecto «fecundador» de Indra véanse J. J. Meyer *Trilogie altindisaher Mächte und Feste der Vegetation*, Zurich, 1937, especialmente III, págs. 154 y sigs. (se trata sobre todo de evoluciones tardías); J. Gonda «The Indra Festival According to the Atharvavedins», *JAOS*, 87 (1967), págs. 413-429.

No hemos discutido ciertos mitos paralelos que oponen a Indra al Tricéfalo (hijo de Tvastri) o a Namuci. G. Dumézil encuentra el mismo argumento entre los romanos en Grecia y en Escandinavia; véase *Heur et malheur du guerrier*, págs. 33 y sigs., 63 y sigs. El com-

bate ejemplar entre Indra y Vritra dio lugar más tarde a una audaz interpretación preparada, por lo demás, en la concepción védica de la ambivalencia y de la bipolaridad divina. El dios campeón se convierte en «hermano» del Dragón, ya que el segundo fue creado por Tvastri, padre de Indra. En efecto, según el mito, Tvastri omitió invitar a su hijo a un sacrificio del *soma*. Pero Indra logra aproximarse al sacrificio y se apodera del *soma* por la fuerza. Su padre, enfurecido, arrojó sobre el fuego lo que quedaba del licor divino, gritando al mismo tiempo: «¡Crece y conviértete en enemigo de Indra!». Del resto del *soma* arrojado sobre el fuego nació Vritra (*Taitt. Sam.* II, 4,12 y 5,1 y sigs.; *Kaustaki Br.* XV, 2-3). Pero éste no tardó en engullir a los dioses Agni y Soma, por lo que las restantes divinidades se atemorizaron. Alarmado, Tvastri entregó el rayo a Indra, asegurándole de este modo la victoria final. El *Śatapatha Br.* (I, 6,3) narra un detalle muy significativo: vencido, Vritra se dirige a Indra en estos términos: «No me fulmines, porque ahora eres tú lo que yo fui».

Estos mitos y su exégesis teológica «revelan un aspecto menos conocido, por menos evidente, de la historia divina. Casi podríamos decir que se trata de una historia secreta, de la divinidad, que sólo resulta inteligible para los iniciados, es decir, para los que conocen las tradiciones y comprenden la doctrina. La "historia secreta" védica revela por una parte la consanguinidad de los devas y asuras, el hecho de que estas dos clases de seres sobrehumanos han surgido del mismo y único principio; por otra parte, manifiesta la *coincidentia oppositorum* en la estructura profunda de las divinidades, que se muestran alternativa o simultáneamente benévolas y terribles, creadoras y destructoras, solares y ofídicas (es decir, manifiestas y virtuales), etc. Se advierte el esfuerzo del espíritu indio por encontrar un principio único para explicar el mundo, por llegar a una perspectiva en la que los contrarios se reabsorben y se anulan las oposiciones» (M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, 115). Sobre este problema, véase también Conrado Pensa «Considerazioni sul tema de la bipotarità nelle religioni indiane», en *Gururājamañjarikā. Studi in Onore di Giuseppe Tucci*, Nápoles, 1974, págs. 379-409.

69. Los himnos dirigidos a Agni fueron traducidos y comentados por L. Renou, *Études védiques et pāniniennes* XII-XIV, París, 1964-1965. Sobre Agni se consultarán los capítulos respectivos en las obras de Bergaigne, Oldenberg, Hillebrandt, A. B. Keith, Macdonell (*Vedic Mythology*) y Gonda.

Sobre la sacralidad del fuego doméstico en las concepciones indoeuropeas, véase Schrader-Nehring, *Reallexikon* I, págs. 495 y sigs.; II, págs. 239 y sigs., 475 y sigs.

Sobre el culto del fuego sagrado entre los indoiranios, véase Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946.

Sobre Agni como «fuego erótico», especialmente en la época posvédica, véase Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, Oxford, 1973, págs. 90-110.

70. Los himnos consagrados a Soma fueron traducidos y comentados por L. Renou, *Études védiques et pāniniennes* VII-IX, París, 1961. Véase también S. S. Bhawe, *The Soma-hymns of the Ṛgveda* I-II, Baroda, 1957-1960. Todas las noticias concernientes a la planta *soma*, desde el Rigveda hasta los escritos recientes, se hallarán en Hillebrandt, *Vedische Mythologie* I (2.ª ed.), págs. 193-498; véase también Wendy Doniger O'Flaherty, «The post-Vedic History of Soma Plant», en R. Gordon Wasson, *Soma, Divine Mushroom of Immortality*, Nueva York, 1968, págs. 95-147. En su obra, R. G. Wasson trata de probar que la planta original *soma* era el hongo *amanita muscaria*; véanse el informe de F. B. J. Kuiper, *IIJ*, 12 (1970), págs. 279-285, y la respuesta de Wasson, ibíd., págs. 286-298. Véanse también la crítica de John Brough, «Soma and Amanita muscaria», *BSOAS*, 34 (1971), págs. 331-362, y de Paul Demiéville, *T'oung-Pao*, 56 (1970), págs. 298-302, sobre los datos relativos a la difusión del *soma* en la China prebúdica.

Sobre el dios Soma, véanse los caps. respectivos en las obras de Bergaigne, Oldenberg, A. B. Keith y Gonda. Véanse también N. J. Shende, «Soma in the Brahmanas of the Ṛgveda», *JAS Bombay*, 38 (1963), págs. 122 y sigs.; J. Gonda, *Soma, amṛta and the moon*, en *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haya, 1965, págs. 38-70.

Sobre el robo del *soma*, véase David M. Knipe, «The Heroic Theft: Myths from Rg Veda IV and the Ancient Near East», *HR*, 6 (1967), págs. 328 360, con una rica bibliografía.

Sobre el carácter común de la liturgia indoirania del *soma/haoma*, véase el estudio de V. Henry, «Esquisse d'une liturgie indo-iranienne», en Caland, *Agnistoma*, 1907, págs. 469 y sigs.; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, 1962, págs. 95 y sigs.; íd., *Symbols and Values in Zoroastrianism*, Nueva York, 1966, págs. 84 y sigs.

A. E. Jensen ha comparado la muerte sacrificial de Soma a manos de los demás dioses con la inmolación de una divinidad de tipo *dema* por sus compañeros, sacrificio creador por excelencia; véase *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, 1966, págs. 201 y sigs.

71. Sobre Usas, véanse L. Renou, *Études védiques et pāniniennes* III. *Les hymnes à l'Aurore du Rgueda*, París, 1957; A. K. Coomaraswamy, *The Darker Side of Dawn*, Washington, 1935, págs. 4 y sigs.; G. Montesi, «Il valore cosmico dell'Aurora nel pensiero mitologico del Rig Veda», *SMSR*, 24-25 (1955), págs. 111-132.

Sobre Vayu, véase Stig Wikander, *Vayu*, Upsala-Leipzig, 1941.

Sobre Surya y los Aśvins, véase D. P. Pandery, *Sūrya*, Tesis, Leiden, 1939; Gonda, *Rel. de l'Inde* I, págs. 116 y sigs.

Sobre Rudra véanse E. Arbman, *Rudra*, Upsala, 1922; J. W. Hauer, *Glaubensgeschichte der Indo-Gerrnanen* I, págs. 174-298; W. Wüst, *Rudra*, Munich, 1955; Gonda, *Rel. de l'Inde* I, págs. 106-112; *Viṣnuism and Sivaism. A Comparison*, Londres, 1920, págs. 1-17.

Sobre Visnú en la época védica, véase J. Gonda, *Aspects of early Viṣnuism* (Utrecht 1954); íd., *Rel. de l'Inde* I, 112 y sigs.; F. B. J. Kuiper, «The Three Strides of Viṣnu», en *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown*, Nueva Haven, 1962, págs. 137-51. En su artículo «Viṣnu et les Maruts à travers la rétorme zoroastrienne», *JA*, 241 (1953), págs. 1-25, G. Dumézil pone de relieve las correspondencias entre Visnú y la divinidad irania Rašnu por una parte y entre los Maruts y las Fravasis por otra. Sobre Aryaman, véase G. Dumézil, *Le Troisième Souverain*, París, 1949.

72. Se puede ver una descripción clara y concisa de los ritos védicos en L. Renou y J. Filliozat, *L'Inde Classique* I, 1949, págs. 345-372. Exposiciones más elaboradas en A. Bergaigne, *La Religion* I, págs. 121 y sigs.; A. B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda* I, 1925, págs. 252-379; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde* I, 1962, págs. 129-209. El libro de Albert Hillebrandt, *Ritualliteratur*, Estrasburgo, 1897, es todavía indispensable. Véase también K. R. Potdar, *Sacrifice in the Rig-Veda*, Bombay, 1953, y sobre todo R. N. Dandekar (comp.), *Śrautakoṣa: Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual*, Poona, 1962. Sobre el sacrificio del *soma*, véase Caland y V. Henry, *L'Agnistoma*, 2 vols., París, 1906-1907. Sobre el sacrificio de los animales, véase E. Mayrhofer-Passler, «Haustieropfer bei den Indo-iranien und den anderen indogermanischen Völkern», *Ar. Or.*, 21 (1953), págs. 182-205.

Sobre el *pravargya*, véase J. A. B. van Buitenen, *Pravargya, an Ancient Indian Iconic Ritual*, Poona, 1968.

Sobre la ceremonia upanayana, véase J. Gonda, *Change and Continuity*, págs. 264 y sigs., 459 y sigs. (en el hinduismo moderno).

Examinando un cierto número de analogías entre el ritual *agnichayana* y la cultura indígena caracterizada por la cerámica «negro y rojo» (construcción de un altar con 10.800 ladrillos, siendo así que los arios de la época védica no utilizaban el ladrillo; técnicas de cocción; referencias a los «orientales» asimilados a los asuras, etc.) H. S. Converse sugiere el origen no ario de este tipo de sacrificio, véase «The agnicayana rite: Indigenous origin?», *HR*, 14 (1974), págs. 81-95.

Los ritos domésticos (*grihya*) muestran ya la estructura del culto hinduista; su carácter «védico» es muy superficial; véase L. Renou, *Religions of Ancient India*, pág. 39.

Sobre los *dakṣiṇā*, dones sacrificiales ofrecidos a los sacerdotes, véase J. C. Heesterman, «Reflections on the significance of the dakṣiṇā», *IIJ*, 3 (1959), págs. 241-258, especialmente 257: «El *dakṣiṇā* es la manifestación material del curso cíclico del universo tal como está representado en el ritual». Véase también J. Gonda, «Gifts and Giving in the Rgveda», *Vishvesh Varanand Indological Journal*, 2 (1964), págs. 21-30, y para su homólogo iranio, A. Lommel, *Zarat-*

hustra's Priesterlohn, en *Festschrift für Willibald Kirfel*, Bonn, 1955, págs. 187-96.

73. Sobre el *aśvamedha*, véanse P. E. Dumont, *L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*, París, 1927; J. Gonda, *Les Rel. de l'Inde* I, 203 y sigs.; *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Leiden, 1966, publicado anteriormente en *Numen*, 3-4 (1956-1957), págs. 110 y sigs.; C. D. d'Onofrio, «Le "nozze sacre" della regina col cavallo», *SMSR*, 24-25 (1953-1954), págs. 133-162, especialmente 153 y sigs.

Sobre el sacrificio del caballo entre los indoeuropeos, véanse W. Koppers, «Pferdeopfer und Pferdekult der Indo-Germanen», *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 4 (1936), págs. 279-409; Jaan Puhvel, «Aspects of Equine Functionality», en *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, págs. 159-172.

Sobre *puruṣamedha*, véanse W. Kirfel, «Der Aśvamedha und der Puruṣamedha», en *Festschrift W. Schumbring*, Hamburgo, 1951, págs. 39-50; James L. Sauvé, «The Diuine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India», en *Myth and Law among the Indo-Europeans*, págs. 173-191.

74. Sobre el simbolismo iniciático de la *dīkṣā*, véase M. Eliade *Naissances mystiques*, 1959, págs. 113 y sigs.

Descripción de la ceremonia: A. Hillebrandt, *Ritualliteratur*, págs. 157 y sigs.; A. B. Keith, *The Religion and the Philosophy of the Veda and Upanishads* I, págs. 300 y sigs. J. Gonda ha analizado pertinentemente la *dīkṣā*, desde la época védica hasta el hinduismo moderno, en su libro *Change and Continuity in Indian Religion* (La Haya 1965, págs. 315-462.

Sobre el *rajasuya*, véase A. Hillebrandt, *op. cit.*, 143 y sigs.; A. B. Keith *Rel. and Phil.* I, págs. 340 y sigs.; P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra* II, Poona, 1941, págs. 1.214 y sigs.; J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, págs. 79 y sigs., y sobre todo, J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, La Haya, 1957. En los tiempos protohistóricos el rajasuya se celebraba pro-

bablemente todos los años y su finalidad era regenerar el cosmos. Su estructura lo asemeja al tipo de festividades indias estacionales, *utsava*. Es también probable que, en tiempos antiguos, el pueblo jugase un papel más importante en esta ceremonia.

El estudio de Ananda Coomaraswamy, «Atmayaina: Self-Sacrifice», *HJAS*, 6 (1942), págs. 358-398, merece ser consultado por la audaz y profunda exégesis del autor.

75. En la India el mito del buceador cosmogónico se ha conservado en una forma muy arcaica, ya que es el Gran Dios el que desciende al fondo de las aguas para levantar la tierra. En los *Brāhmanas*, el que bucea es Prajapati transformado en jabalí. En el *Rāmayana*, esta función corresponde de nuevo a Brahma; en el *Viṣnu-Purāna*, el jabalí es Brahma-Visnú, y en el *Bhāgavata Purāna*, lo es un *avatāra* de Visnú; véanse las referencias en M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, París, 1970, págs. 117-118. Pero este mito cosmogónico no se populariza sino a partir de la Epopeya y de los Puranas. Por otra parte, es probable que recoja elementos precarios: munda o protomunda; véase ibíd., págs. 19 y sigs.

De la abundante bibliografía sobre las cosmogonías indias señalaremos algunas publicaciones recientes: Norman W. Brown, «The Creation Myth of the Rig Veda», *JAOS*, 62 (1942), págs. 85-98; Stella Kramrish, «The Triple Structure of Creation in the Rig Veda», *HR*, 2 (1962-1963), págs. 140-175, 256-291; F. B. J. Kuiper, «Cosmogony and Conception: A Querry», *HR*, 10 (1970), págs. 91-138; Hans Penner, «Cosmogony as Myth in the Vishnu Purāna», *HR*, 5 (1966), págs. 283-299. Véanse también la selección de textos sánscritos traducidos y comentados por Anne-Marie Esnoul, en *La Naissance du Monde*, París, 1959, págs. 331-365.

Sobre el término *takṣ-*, «carpintero», al nivel del pensamiento cosmogónico, véase L. Renou, *Études sur le vocabulaire du Rgveda. Première série*, Pondichéry, 1958, págs. 23 y sigs.

Sobre el *Puruṣasūkta*, véase Norman W. Brown, «The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta», *JAOS*, 51 (1931), págs. 108-118; Ananda K. Coomaraswamy, «Rgveda 10, 90, 1: aty atiṣṭhad

daśāngulam», *JAOS*, 66 (1946), págs. 145-161; A. W. Macdonald, «À propos de Prajāpati», *JA*, 240 (1953), págs. 323-338; Paul Mus, *Où finit Puruṣa?*, en *Mélanges d'Indianisme* a *la mémoire de Louis Renou*, París, 1968, págs. 539-563.

Sobre *puruṣasūkta* como modelo ejemplar, véase J. Gonda *Viṣnuism and Śivaism*, Londres, 1970, pág. 27.

Sobre los paralelos indoeuropeos véase Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, págs. 315-343; F. R. Schröder, «Germanische Schöpfungsmythen», *Germanisch-Romanisch Monatschrift*, 19 (1931) págs. 1-26, 81-99; Bruce Lincoln «The Indo-European Myth of Creation», *IIR*, 15 (1975), págs. 121-145.

Sobre el nacimiento de los dioses védicos y la conquista de la inmortalidad, véase A. B. Keith, *Religion and Philosophy*, págs. 82 y sigs. Estudio comparativo en G. Dumézil *Le Festin d'immortalité*, París, 1924.

Sobre el origen del hombre y el antepasado mítico, véase Arthur Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* I-II, 1917, 1934; G. Dumézil, *Mythe et Épopée* II, 1971, págs. 234 y sigs.; O. Höfler, «Abstammungstraditionen», en *Reall. der germanischen Altertumskunde* I, págs. 18-29.

En la India, la pérdida de la inmortalidad *in corpore* en provecho de una «no muerte» espiritual ha repercutido por igual en las relaciones entre los dioses y los hombres; según algunas tradiciones, al principio los dioses descendían y se comunicaban con los humanos en sus formas corpóreas; véanse *Taittirīya Sam.*, III, 5,2; *Kāthaka Sam.*, XXXVII, 17; *Pañchavinça Br.*, XV, 5,24. Se trata de una concepción arcaica muy difundida.

76. Según otra tradición, Prajapati era también producto del *tapas*: al principio, el no-ser (*asat*) se convirtió en «el pensamiento» (*manas*); al calentarse (*atāpyata*), el pensamiento dio origen al humo, a la luz, al fuego y finalmente a Prajapati (*Taitt. Br.*, II, 2,9,1-10). En el *Śatapatha Br.* (XI, 1,6,1), el no-ser está representado por las aguas primordiales.

En el *Rigveda* X, 61,7 se habla del incesto del Padre Cielo con su hija la Aurora. En los *Brāhmanas*, es Prajapati el que desea a su hi-

ja (*Śat. Br.*, I, 7,4). Accedió a ella bajo la forma de un ciervo (*Aitt. Br.*, II, 33,34); trató incluso de poseerla, pero los dioses lo impidieron, y la semilla de Prajapati, caída en tierra, produjo un lago (*Aitt. Br.*, XIII, 1-10). Sobre la importancia de este tema mítico, véase Wendy D. O'-Flaherty, «Asceticism and Sexuality in the Mythology of Şiva», 2.ª parte, *HR*, 9 (1969), págs. 9 y sigs.

El tema del «agotamiento» y de la «desarticulación» de Prajapati puede relacionarse con las leyendas folclóricas surorientales-europeas en las que se habla de la «fatiga» de Dios después de su obra cosmogónica; véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, págs. 92 y sigs.

Sobre Prajapati, véanse los textos citados y comentados por Sukumari Bhatracharji, *The Indian Theogony*, Cambridge, 1970, págs. 322 y sigs., y las observaciones de Gonda, *Les religions de l'Inde* I, págs. 227 y sigs. Para un análisis comparativo del mito, véase A. W. Macdonald, «À propos de Prajāpati», *JA*, 240 (1952), págs. 323-338.

Sobre el sacrificio en la época de los *Brāhmanas*, es todavía indispensable el libro de Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, 1898. Véase también A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, Nueva York, 1943, págs. 19 y sigs.

77. Sobre Brahman, véase L. Renou, L. Silburn, «Sur la notion du bráhman», *JA*, 237 (1949), págs. 7-46, y la bibliografía registrada en M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 376. Véanse además L. Renou, «Le passage des Brāhmana aux Upanishad», *JAOS*, 73 (1953), págs. 138-144; Lilian Silburn, *Instant et Cause*, París, 1955, págs. 50 y sigs.; J. Gonda, *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950; íd., *Les religions de l'Inde* I, págs. 45 y sigs., 237 y sigs.; G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Bari, 1957, págs. 279 y sigs.

Sobre la noción de Brahman en la historia del pensamiento indio, se consultarán las *Historias* de Surendranath Dasgupta, S. Radhakrishnan, E. Frauenwalder, etc., así como Karl H. Potter, *Bibliography of Indian Philosophies*, Delhi-Patna-Varanasi, 1970.

Sobre los *Aranyaka*, véanse A. B. Keith, *Religion and Philosophy*, págs. 490 y sigs.; J. N. Farquahar, *An Outline of the Religious Litera-*

ture of India, Oxford, 1920, págs. 30 y sigs.; J. van Buitenen, «Vedic and Upanishadic Bases of Indian Civitization», en J. W. Elder (comp.), *Chapters in Indian Civilization* I, Dubuque, Iowa, 1970, págs. 6 y sigs.

78. Sobre el *tapas*, véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 113-118 y 377 (bibliografía). Véanse también Chauncey Y. Blair, *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda*, Nueva Haven, 1961; D. J. Hoens, *Santi. A Contribution to Ancient Indian Religious Terminology*, 's-Gravenhage, 1951); M. Eliade, *Le Chamanisme*, 2.ª ed., pág. 323; J. Gonda, *Les religions de l'Inde* I, págs. 223 y sigs., 309 y sigs., 338 y sigs. (con bibliografía); W. D. O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, Londres, 1973, págs. 40 y sigs.

79. Sobre el asceta (*muni*) de cabellos largos (*keśin*), véase M. Eliade, *Le Yoga*, 110 y sigs.; Gonda *Religions* I, págs. 223 y sigs.; W. Wüst, *múni*, *Mitteilungen zur idg. vornehmlich indo-iranischen Wortkunde*, 7, 1961, págs. 24-65.

Sobre los *Vrātya*, véanse J. W. Hauer, *Der Vrātya. Untersuchungen über die nicht brahmanische Religion Altindien*, Stuttgart, 1927; M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 112-113; W. Wüst, *vratā*, *op. cit.*, págs. 66-75.

Hauer pensaba que los *vrātya* representaban una cofradía de ritos secretos de iniciación pertenecientes a las avanzadas de los arios. Según J. C. Heesterman, los *vrātya* practicaban un tipo de sacrificio que anticipaba los rituales *śrauta*; véase «Vrātya and Sacrifice», *IIJ*, 6 (1962-1963), págs. 1-37.

Sobre los ascetas en la India antigua y medieval véase David N. Lorenzen, *The Kāpālikas and Kālāmukhas*, Univ. of California Press, 1972, págs. 187 y sigs.

80. Han sido traducidas al francés algunas Upanishads; véase la lista en Jean Varenne *Le Véda* I, págs. 37-38. Ténganse también en cuenta las traducciones de Émile Senart, *Brhadaranyaka*, 1930; *Chāndogya*, 1934; L. Renou, *Kalha, Kena, Isā, Kausītaki*; J. Maury, *Aitareya, Śvetāśvatara*; J. Bousquet, *Prasna*; A.-M. Esnoul, *Maitri*; B.

Tubini *Brahmabindu, Kaivalya*, etc.; J. Varenne *Ganapati, Mahānārāyana, Pranagnihotra*. Una buena selección en J. Varenne, *Le Véda* II, págs. 614-704. El mismo autor ha publicado *Les Upanishades du Yoga*, París, 1971. S. Radhakrishnan publicó, tradujo y comentó trece Upanishads, precedidas de una extensa introducción de 145 páginas, *The Principat Upanishads*, Nueva York, 1953.

La bibliografía crítica está recogida en M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 379-380, y Gonda, *Les religions de l'Inde* I, págs. 232, 239.

Las Upanishads son consideradas como anexos de los cuatro Vedas; en consecuencia, forman parte de la «revelación» (*śruti*). Ciertamente, ya en el Rigveda el «conocimiento» poseía un valor mágico-religioso. En los *Brāhmanas*, la «ciencia» del sacrificio aseguraba la inmortalidad. El mundo de los dioses «pertenece sólo a los que saben» (*Śat. Br.*, X, 5,4,16). Pero en las Upanishads, la «ciencia» del sacrificio es sustituida por el *conocimiento de Brahman*. Porque «los sacrificios son semejantes a las piraguas que bogan en pleno océano y que pueden hundirse en cualquier momento» (*Mundaka Up.*, I, 2,7).

81. Las concepciones védicas y brahmánicas sobre la existencia ulterior en el más allá son complicadas y confusas. Un célebre himno a Soma (RV IX, 113) nos revela el deseo del alma que aspira a verse instalada «allá donde brilla la luz perpetua, en aquel mundo en el que el sol tuvo su lugar ... Allá donde está Yama ... donde se encuentra el recinto del cielo ... donde hay aguas eternamente jóvenes, haz de mí allí un inmortal, oh Soma» (trad. J. Varenne). El viaje al cielo, el puente que une la tierra con el cielo, los dos perros que guardan el puente, el interrogatorio del alma, son otros tantos motivos que aparecen tanto en la India antigua como en el Irán; se remontan probablemente a la época de la unidad indoirania (véase *infra*, § 111). La estancia subterránea en la que, según otra tradición que terminó por imponerse, reina Yama se reserva a los pecadores de todo tipo. «Estos mundos que tienen por nombre "los sin sol", cubiertos como están de ciegas tinieblas; allí van después de morir los que han matado su alma» (*Isā Up.*, I, 3). A partir del *Śatapahta Brāhmana*, los textos describen cierto número de suplicios. Con el tiem-

po, las descripciones de los veintiún infiernos adquieren cada vez mayor dramatismo. Los pecadores son devorados por fieras y serpientes, son minuciosamente quemados, cortados con sierras, atormentados por el hambre y la sed, sumergidos en aceite hirviendo o anegados en estanques, molidos en vasos de hierro o de piedra, etc. Pero después de pasar por todos estos dolores, aún no han llegado los condenados al término de sus suplicios, pues habrán de conocer las angustias que acompañarán a su migración a través del cuerpo de los animales.

Los infiernos tienen su contrapartida en los paraísos celestes que les corresponden. Las epopeyas —el *Mahābhārata* y el *Rāmayana*— y los *Purānas* describen sobre todo los cinco cielos de los cinco grandes dioses. En orden ascendente hay el cielo de Indra, poblado de danzarinas y músicos; el cielo de Ṣiva, donde reina el dios y su familia; el cielo de Visnú, construido enteramente de oro y sembrado de estanques cubiertos de lotos; el cielo de Krishna, con sus danzarinas y sus devotos; finalmente, el cielo de Brahman, en que las almas gozan de las ninfas celestes. Los palacios de oro y piedras preciosas, los jardines paradisíacos, la música de instrumentos que acompañan los cánticos y las danzas de muchachas bellísimas son descritos infatigablemente. Algunos de estos temas paradisíacos hindúes pasarán luego a los autores budistas.

En los *Brāhmanas* se precisa la idea de una «nueva muerte» (*punarmrityu*), es decir, la segunda muerte, la definitiva, que aguarda a quienes no practicaron determinados sacrificios. Sin embargo, la noción de *karman* terminó por asimilar la «segunda muerte» al retorno a la tierra, bajo la forma de una nueva encarnación. Según las Upanishads, las almas de los difuntos marchan por el «camino de Manes» (*pitryāna*), o camino lunar. Una vez llegadas a la luna, las almas sufren un interrogatorio de tipo iniciático; las que no aciertan a responder, caen de nuevo en la tierra para renacer. «Los que saben» marchan junto a los dioses por el «camino de los dioses» (*devayāna*), llamado también «vía solar». La *Kausitaki Up.* (I, 2-7) da las siguientes indicaciones: desde el mundo de los dioses, las almas pasan al mundo de Brahman, donde han de hacer frente a diversas pruebas

iniciáticas. Brahman interroga al recién llegado: «¿Quién eres tú?». Él debe responder: «Lo que tú eres, eso soy yo». Brahman le dice entonces: «¿Y quién soy yo?»; «La Verdad», debe él responder (I, 6). Al final le dice Brahman: «Lo que ha sido mi dominio, será en adelante el tuyo» (I, 7). En resumen, el primer camino conduce a una nueva encarnación, mientras que el segundo permite el acceso a un mundo divino. Pero el alma, para llegar al mundo trascendental de Brahman, ha de sufrir otras pruebas iniciáticas. «Dicho de otro modo: después de la muerte existen tres posibilidades: a) el retorno del alma a la tierra, en una nueva encarnación; b) la estancia paradisíaca junto a los dioses; c) la identificación del alma a Brahman. Según los autores de las Upanishads, el paraíso celeste es provisional; pasado algún tiempo, las almas se ven forzadas a retornar a la tierra para reencarnarse. En consecuencia, la única posibilidad real de liberarse es la identificación *post-mortem* con Brahman, que se hace posible por la gnosis y la contemplación.

Sobre la «luz interior», véanse M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 27 y sigs.; «Spirit, Light, and Seed», *HR*, 11 (1971), págs. 1-30 especialmente 3-16; J. Gonda, *The Vision of tbe Vedic Poets*, 1963, págs. 268 y sigs.

82. Sobre las dos modalidades del Brahman, véase H. von Glasenapp *La philosophie indienne*, París 1951, págs. 131 y sigs.

La paradoja del Brahman «corpóreo» («mortal») e «incorpóreo» («inmortal») prolonga las especulaciones sobre la ambivalencia de ciertos dioses védicos y la coincidencia de los opuestos que define, para el pensamiento indio, la divinidad; véase *supra* las notas complementarias al § 68.

Sobre el «juego» cósmico, véanse Ananda K. Coomaraswamy, «Līlā», *JAOS*, (1941), págs. 98-101.

83. El estudio histórico y el analítico hermenéutico de la religión griega constituye un capítulo apasionante de la historia de la cultura europea. Es imposible resumir en pocas líneas las diversas interpretaciones, desde las de K. O. Müller o F. G. Welcker, a mediados

del siglo XIX, hasta las aportaciones más recientes de Brelich, de Burkert o de Vernant y Detienne. Por eso nos contentaremos con reseñar lo esencial de la bibliografía. Señalemos ante todo algunas obras de síntesis: Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, 1925; M. P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1953 (= *A History of Greek Religion*, 1925, 1949[2]); L. Gernet, A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, 1932; O. Kern, *Die Religion der Griechen* I-III, 1926-1938; W. K. C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux*, París 1956 (= *The Greeks and their Gods*, 1950); R. Pettazoni, *La Religion dans la Grèce antique*, París, 1953. Todavía es provechosa la lectura de J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, 1922[2]; H. J. Rose, *A Mandbook of Greek Mythology*, Londres, 1928, 1950[4]. Walter Otto publicó una admirable y muy personal interpretación de la religión y de la mitología griegas bajo el título *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt, 1928. El libro de U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Berlín, 1931-1932, representa el testamento del gran filólogo e historiador alemán. Finalmente, la monumental obra de M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., Munich, 1940, 1967[3], constituye una verdadera suma, indispensable por la riqueza de su documentación. Los cinco volúmenes de L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 5 vols., Oxford, 1896-1909, son todavía útiles por los materiales reunidos y analizados. El libro de E. R. Dodds *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960 (= *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951) goza de una enorme popularidad; su éxito refleja ciertas tendencias del *Zeitgeist* contemporáneo.

Sobre Zeus publicó A. B. Cook una obra digna de atención: *Zeus*, 3 vols., Cambridge, 1914-1940; se trata en realidad de una serie de monografías sobre los diversos aspectos del dios y, en general, de la religión griega. Sería inútil señalar los capítulos dedicados a Zeus en las distintas obras generales. Lo esencial ha sido recogido por Guthrie, *op. cit.*, págs. 49-81. Véase también M. P. Nilsson, «Vater Zeus», *ARW*, 35 (1938), págs. 156-171, publicado también en *Opuscula Selecta* II, Lund, 1952, págs. 710-731, y sobre todo, Hugh Lloyd-Tones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971.

Para la *Teogonía* hemos utilizado la edición de M. L. West, *Hesiod's Theogony, edited with Prolegomena and Commemtary*, Oxford, 1966. Los paralelos con el Cercano Oriente han sido objeto de frecuentes análisis a partir de 1940; véase Peter Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966.

Gea aconsejó a Rea que diera a luz en Creta. Las dos diosas son hipóstasis de la Tierra Madre; en efecto, la etimología de Rea es «la ancha», es decir, la tierra.

Cuando fue forzado por Zeus a vomitar a sus hermanos y hermanas, Kronos expulsó en primer lugar la piedra, que Zeus fijó en Delfos, al pie del Parnaso (Paus., X, 24,6); véase West, pág. 303, comentario a los vv. 498-500.

84. Sobre Metis, la primera esposa, y las consecuencias de que fuera engullida por Zeus, véase J. P. Vernant, «Mètis et les mythes de souveraineté», *RHR*, 3 (1971), págs. 29-76.

Sobre el Zeus Cretagenes, su infancia en Creta y sus relaciones con el dios masculino cretense, véase Charles Picard, *Les Religions préhelléniques*, París, 1948, págs. 115 y sigs.; H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, Lille, 1939, págs. 427 y sigs.; M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1950[2], págs. 55 y sigs. West, *Hesiod's Theogony*, págs. 297 y sigs., demostró la antigüedad de la tradición que sitúa la infancia de Zeus en Creta (*Teogonía*, 477).

Sobre la «cuerda de oro» con la que Zeus podía arrastrar hacia Sí todas las cosas, véanse Pierre Lévêque, *Aurea Catena Homeri*, París, 1959; M. Eliade, *Méphistophélès ct l'Androgyne*, París, 1962, págs. 225 y sigs.

Hemos de añadir algunas observaciones sobre las divinidades primordiales que sobrevivieron al triunfo de los Olímpicos. La Noche dio a luz por sí misma a cierto número de seres semidivinos, muy borrosos, que más bien parecen abstracciones personificadas: Muerte, Sueño, Sarcasmo, Desdicha, Vejez, etc. (Hesíodo, *Teogonía*, 211 y sigs.). Pero los textos órficos la presentan como Madre y soberana universal; véase Kern, *Orph. fragm*., 24, 28, 28a, 65, etc.

Sobre la estructura mítico-religiosa de Nyx y la significación de su progenie, véase Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965, págs. 95 y sigs.

Pontos (el mar infecundo) tuvo, de la unión con Gea, su madre, una abundantísima descendencia; véase L. Séchan, P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, París, 1966, págs. 49, 64 (notas bibliográficas).

Por haber participado en la guerra contra los Titanes, Zeus proclamó a Styx «el gran juramento de los dioses» (*Teogonía*, 399 y sigs.). Véase también Séchan, Léveque, *Les grandes divinités de la Grèce*, pág. 64, n. 68.

En cuanto a Hekate, se trata de una diosa primordial por excelencia. Zeus respetó los derechos y privilegios que le correspondían por pertenecer a la raza de los Titanes (*Teogonía*, 423 y sigs.). Hekate se convertirá más tarde en una diosa especializada en la hechicería; véase Diodoro, *Biblioteca*, IV, pág. 45.

Océano, el primer Titán, «cuyo curso, sin dormir jamás, rueda en torno de la tierra inmensa» (Esquilo, *Promeleo encadenado*, 138 y sigs.), tomó por esposa a su hermana Tethys. Pero hay algunos rastros de una cosmogonía arcaica, ignorada por Hesíodo y Homero, en que Océano y Tethys encarnan los principios masculino y femenino existentes en las aguas primordiales; en resumen, representarían la pareja primordial de la que descienden los dioses y la totalidad de lo existente; véanse Séchan y Lévêque, págs. 50, 51, 65; Sabbatucci, *op. cit.*, págs. 110-116, y en especial la importante memoria de J. P. Vernant, «Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman», en *Hommage à Marie Delcourt, Latomus*, 114, 1970, págs. 38-69, con abundante bibliografía, especialmente págs. 38, n. 2; 39, n. 8, etc.

85. Las fuentes literarias sobre Kronos fueron reunidas por Fatnell, *Cults* V, cap. 3. Algunos investigadores (Kern, Pohlenz) vieron en los Titanes y Kronos las divinidades de las poblaciones autóctonas vencidas por los invasores ariófonos. Dicho de otro modo: el conflicto entre los Titanes y los Olímpicos reflejaría de algún modo

ciertos acontecimientos históricos. Pero los paralelos orientales parecen invalidar esta hipótesis.

Sobre el mito hesiódico de las cinco edades, véanse las fuentes publicadas y comentadas por Arthur O. Lovejoy y George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935, págs. 25 y sigs. Las versiones paralelas iranias (especialmente el *Bundahishn*) fueron traducidas y analizadas por N. Söderblom, *ERE*, I, págs. 205-219. Ugo Bianchi compara la raza de oro, moradora del Elíseo, con la tradición irania del primer rey, Yima, que llegó a ser soberano del *Vara*, un país subterráneo, pero milagrosamente iluminado; véase «Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio», *SMSR*, 34 (1963), págs. 143-210, especialmente 187-189. Rechazando la opinión general de los investigadores, por ejemplo, la de H. C. Baldry, «Who Invented the Golden Age?», *Classical Quarterly*, n. s. 2 (1952), págs. 83-92, J. Gwyn Griffiths, «Archaeology and Hesiod's Five Ages», *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956), págs. 109-119, estima que el mito se refiere al descubrimiento y utilización progresiva de los metales; véase la respuesta de Baldry, en *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956), págs. 553-554. Entre los mejores estudios sobre este problema, véanse J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945, págs. 161 y sigs. («Der Metallmythos»); J. P. Vernant, «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale», *RHR* (1960), págs. 21-54, recogido en el volumen *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965, págs. 13-41; íd., «Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point», *Revue de Philologie* (1966), págs. 247-276, recogido en el volumen *Mythe et pensée*, págs. 42-79.

Sobre Prometeo, véanse E:. Vandvick, *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus*, Oslo, 1943; Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée*, París, 1951; Karl Kerényi, *Prometheus: Archetypal Image of Human existence*, Nueva York, 1963.

86. Sobre los sacrificios griegos, véase R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, Nueva York, 1952, especialmente págs. 88 y sigs., y sobre todo Karl Meuli, «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobolia. Festschrift Peter von der Mühll*, Basi-

lea, 1946, págs. 185-288, y Walter Burkert, *Homo Necans*, Berlín, 1972, págs. 8-97 y *passim* (pág. 9, n. 2, bibliografía).

Como escribe Meuli, «el sacrificio olímpico es simplemente una matanza ritual» (*op. cit.*, pág. 223). Se prepara un recipiente lleno de agua y un cestillo con granos de cebada. Los participantes se lavan las manos y asperjan también a la víctima. A continuación van tomando la cebada, como si se dispusieran a tomar una comida vegetariana, pero en el fondo del cestillo aparece el cuchillo. Siguen ciertos gestos rituales: un momento de silencio, una plegaria; luego el sacerdote sacrificador corta algunos pelos de la frente de la víctima, echándolos al fuego. Cuando descarga el golpe, todas las mujeres gritan al mismo tiempo. La sangre se recoge en un recipiente y se derrama sobre el altar. A continuación se queman los fémures con la grasa y pequeñas tajadas de carne. Las entrañas se asan sobre el altar y se comen allí mismo; véanse Meuli, págs. 265 y sigs.; Burkert, *op. cit.*, págs. 10 y sigs.

La fiesta de las Bufonias (literalmente, «matanza del buey»), celebradas en Atenas, nos permiten recuperar una interpretación de tipo arcaico del sacrificio cruento. «Aprovechando una distracción de su dueño, un buey de labor se acerca al altar de Zeus Polieus y se pone a comer las ofrendas allí depositadas, los cereales y los pasteles reservados al dios de la ciudad. A la vista de tal sacrilegio, el sacerdote de Zeus, lleno de cólera, toma un hacha, descarga un golpe sobre el animal y lo mata. Espantado de la acción que acaba de cometer, el "asesino del buey" huye apresuradamente, abandonando allí mismo el arma del crimen. La segunda parte del ritual se desarrolla en dos tiempos. En el primero, el asunto es juzgado en el pritaneo, ante el tribunal competente para juzgar los crímenes de sangre. Queda establecida la culpabilidad del hacha, que es expulsada fuera del territorio ático En el segundo, la ciudad entera consume ritualmente la carne de la víctima, mientras que la piel del buey, rellena de paja, es puesta en pie y uncida a un arado en un simulacro de labranza» (Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, París, 1972 106; véase bibliografía en pág. 105, n. 2). Véase también Burkert, *Homo Necans*, págs. 154-161. El artículo de U. Pestalozza, «Le origini delle

Buphonia ateniensi» (1956) ha sido reproducido en *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Florencia, 1964, págs. 203-223.

La «comedia de la inocencia» (*Unschuldskomödie*, Meuli, págs. 224 y sigs.) aparece también en los ritos de caza de los pueblos siberianos; véase, entre otros, Eveline Lot-Falck, *Les rites de chasse*, París, 1953, págs. 170 y sigs. M. Detienne interpreta correctamente el carácter sacrílego del sacrificio cruento, tal como era entendido por los griegos: «Ofrecer a los dioses un animal es derramar sangre, cometer un verdadero asesinato. El sacrificio animal es considerado por la ciudad como una lacra, pero una lacra necesaria e inevitable, ya que matar un buey es un acto esencial para fundamentar las relaciones de la ciudad con las potencias divinas» (*op. cit.*, págs. 106-107).

Como tantos otros pueblos de la protohistoria, los griegos practicaban también el sacrificio humano, pero por razones diferentes. La sustitución del hombre por el animal (por ejemplo, los casos de Ifigenia o de Isaac) tiene un paralelo en los sacrificios de seres humanos ritualmente identificados con las víctimas animales. Athamas mata a su hijo Learco «como un ciervo» (Apolodoro, *Bibl.*, III, 4,3); según Luciano, *De dea Syr.*, LVIII, en Bambyke, al sacrificar a los niños, se gritaba: «¡Son terneros!».

Las posibles relaciones entre el sacrificio de machos cabríos y los orígenes de la tragedia fueron reexaminados por W. Burkert, «Greek Tragedy and Sacrificial Ritual», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 7 (1966), págs. 87-121.

Hay cierto número de diferencias entre los sacrificios ofrecidos a los Olímpicos y los que se dedican a las divinidades ctónicas y a los héroes; véase *infra*, § 95.

Sobre Prometeo y Deucalión, véase J. Rudhardt, «Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice», *Museum Helveticum*, 27 (1970), págs. 1-15.

Sobre la *Prometeida* de Esquilo, véanse Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée*, págs. 4 y sigs.; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, págs. 95 y sigs.

Sobre el mito griego del origen de los hombres a partir de un fresno, véase G. Bonfante, «Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo», *Die Sprache*, 5 (1959), págs. 1-9.

87. Sobre *moira* y *aisa*, véanse W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass., 1944; Ugo Bianchi, *Dios Aisa. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma, 1953; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, Londres, 1967.

Sobre el simbolismo del hilado, véase *Tratado de historia de las religiones*, § 58; sobre la equivalencia entre «hilar» la suerte de alguien y «ligarlo», véase *Images et Symboles*, cap. III («Le "Dieu lieur" et le symbotisme des noeuds»).

La historia de la idea de justicia, *dikē*, acaba de ser brillantemente presentada por Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971. A partir de Nilsson se han comparado frecuentemente las estructuras del panteón homérico y las de la realeza micénica. La «justicia» (*dikē*) puede ser referida a la voluntad de los dioses. Al igual que los reyes micénicos, los dioses pueden mostrarse caprichosos y crueles, pero sin incurrir por ello en bajezas. El único crimen imperdonable es la deslealtad para con el rey o la traición. En Homero, *dikē* parece significar el «comportamiento específico» de una clase social o también el «derecho» que incumbe a los individuos pertenecientes a esa clase. La estructura, la historia y la crisis de la soberanía micénica han sido oportunamente estudiadas por J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, págs. 13-39.

Sobre *themis* y *themistes*, véase Lloyd-Jones, págs. 6 y sigs., 167-168 (bibliografía).

Para la historia de la idea de *hybris*, desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos, véase la obra, muy personal, de Robert Payne, *Hybris. A Study of Pride*, Londres, 1951; edición revisada, Nueva York, 1960.

88. Sobre la etimología de Poseidón (*Posis Das*), véanse Wilamowitz, *Glaube* I, págs. 212 y sigs.; Kretschmer, en *Glotta*, 1 (1909), págs. 27 y sigs.; véase también Cook, *Zeus* II, págs. 583 y sigs.

Véanse también Guthrie, *The Greeks and their Gods*, págs. 94-99; Louis Séchan, Pierre Lévêque, *op. cit.*, págs. 99-116. F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaube*, Berna, 1950. trató de reconstruir la historia de Poseidón: cuando hacia 1900 a.C. llegaron a Grecia los indoeuropeos, llevando consigo el caballo, encontraron allí una Tierra Madre, diosa soberana acompañada de un paredro masculino. Los conquistadores identificaron con este paredro a su dios-caballo, señor de las aguas, de la fecundidad y del mundo infernal. Poseidón —el «esposo de Da», la Tierra Madre— sería el resultado de esta coalescencia. Véanse también Leonard Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, Londres, 1961, págs. 127 y sigs.; C. Scott Littleton, «Poseidon as a Reflex of the Indo-Europeans "Source and TWaters" God», *JIES*, 1 (1973), págs. 423-440.

Ileana Chirassi puso de relieve las divergencias que hay entre el Poseidón micénico y el dios olímpico (por ejemplo, la presencia en Pilos de una diosa, Posideia, que refleja probablemente la concepción arcaica de las divinidades primordiales andróginas, del tipo Enki y Nin-ki, El y Elat, etc.; véase «Poseidaon-Enesidaon nel pantheon miceneo», en *Atti e Memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia*, Roma, 1968, págs. 945-991, especialmente 956 y sigs.

Sobre las significaciones ctónicas del caballo, véase J. M. Blázquez, «El caballo en las creencias griegas y en las de otros pueblos circunmediterráneos», en *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, Cristiandad, 1977, págs. 42-69.

Sobre Hefesto, véase Farnell, *Cults* V, págs. 374 y sigs., Nilsson, *Geschichte* I, págs. 526 y sigs.; L. Malten, «Hephaistos», *Jahr. des Deutschen Archeol. Instituts*, 27 (1912), págs. 232 y sigs. F. Brommer, «Die Rückführung des Hephaistos», ibíd., 52 (1937), págs. 198 y sigs.; Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, París, 1957. Una tradición tardía trata de conciliar los dos mitos del nacimiento de Hefesto: «Hera queda encinta de Zeus, pero antes de su matrimonio. Al nacer Hefesto, ella declara, para salvar las apariencias, que lo ha concebido sin padre» (Delcourt, pág. 33). El episodio del trono de oro enviado por Hefesto a Hera no aparece en Homero, pero se popularizó enseguida. Platón lo menciona, con reprobación, entre las le-

yendas absurdas que circulan en torno a los dioses (*República*, II, 378). Véase M. Delcourt, págs. 78-79, 86-96, que recoge y analiza las versiones transmitidas por Libanio e Higinio.

Sobre las mutilaciones rituales de los magos, véase M. Delcourt, págs. 110 y sigs.

Sobre los «señores del fuego» y los herreros divinos, véase M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, págs. 80 y sigs.

Sobre las relaciones de Hefesto con otras figuras divinas semejantes, véase M. Delcourt, págs. 154 y sigs.

89. Sobre Apolo se consultará especialmente Farnell, *Cults of the Greek States* IV, págs. 98 y sigs.; Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, págs. 135 y sigs.; A. B. Cook, *Zeus* II, págs. 453-459 (para la crítica de teorías y controversias); Nilsson, *Geschichte* I, págs. 529 y sigs.; Guthrie, *The Greeks and their Dods*, págs. 73 y sigs., 183 y sigs. Véase también K. Kerényi, *Alpolon*, Viena, 1937, 1953².

Sobre Apolo como suplantador de otras divinidades prehelénicas, véase Farnell, *op. cit.* IV, págs. 125 y sigs., 263 y sigs. La leyenda de Hiakinto —cuya misma etimología indica que se trata de un antiguo dios mediterráneo— es mencionada por vez primera en Eurípides, *Helena*, págs. 1.470 y sigs. (véase Apolodoto, *Bibl.*, III, 10,3; véase Rose, *op. cit.*, págs. 142, 160-161). Las significaciones mítico-religiosas de la metamorfosis de Hiakinto en flor son analizadas por Ileana Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roula, 1968, págs. 159 y sigs. El festival de las Hiakintias en Laconia estaba consagrado simultáneamente a Apolo y a su víctima involuntaria. En el Ptoion de Ismenion, igual que en Delfos, Apolo está asociado a Atenea; en el Delion de Tegira, en Beocia septentrional, aparece junto a Letona y Artemis; véase Delcourt *L'Oracle de Delphes*, 1955, págs. 216 y sigs. Dicho de otro modo: como dios de Delfos, Apolo es una creación de la religiosidad griega.

Las dos hipótesis sobre el origen de Apolo —septentrional o anatólico— son discutidas por Guthrie, págs. 75 y sigs.

Sobre la leyenda de los Hiperbóreos, véase Cook, *Zeus* II, págs. 459-501 (este autor identifica el itinerario con la vía láctea). También

Herodoto habla de las dos «Vírgenes hiperbóreas» que en otros tiempos vinieron a traer en persona las ofrendas a Delos, y nunca más retornaron. El historiador describió sus tumbas con tal exactitud que pudieron ser descubiertas por los arqueólogos franceses en el lugar señalado. Pero nada tienen de «hiperbóreas», sino que son unos enterramientos cicládicos de la Edad del Bronce. Se trata, por consiguiente, de un culto arcaico cuyo sentido ya se había olvidado; el carácter sagrado de las tumbas se asoció a unos héroes imaginarios. Véase C. T. Seltman, citado por Guthrie, pág. 77. Véase también C. Picard, *Les religions préhelléniques*, pág. 271, para otros ejemplos de cultos de héroes asociados con tumbas micénicas de la Grecia histórica.

Marie Delcourt, *op. cit.*, pág. 163, supone que los *hiera* traídos por las Vírgenes a Delfos ocultos en una gavilla de trigo eran unas imágenes del falo representado como arma perforante.

90. En las *Euménides* explica Esquilo el sentido religioso de la absolución del matricida Orestes. Éste reconoce su crimen y apela al Areópago para ser juzgado. Es defendido por Apolo y absuelto por Atenea, y lo que es más, las Erinias (que en su calidad de símbolos de las fuerzas telúricas y maternales no podían dejar sin venganza el más horrible de los crímenes posibles, el matricidio) son «convertidas» por Atenea y se transforman en «Benéficas», encargadas de nutrir y sostener la vida. En cuanto a la mancha del crimen, queda lavada mediante el sacrificio de un cerdo (*Euménides*, 281 y sigs.). Si bien ha sido prescrito por Apolo, se trata de un sacrificio característico de las potencias ctónicas e infernales. Ello prueba que, a pesar de su estructura olímpica, el dios de Delfos tiene en cuenta las realidades religiosas complementarias y hasta antagónicas.

Sobre Delfos y las tradiciones oraculares délficas, véanse P. Amandry, *La mantique apollonienne à Delphes*, París, 1950; J. Defradas, *Les thèmes de la propaganda delphique*, 1954; Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*, 1955. Los textos oraculares fueron publicados por H. Parke y D. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford, 1956.

Véase también K. Latte, «The coming of the Pythia», *Harvard Theological Review*, 33 (1940), págs. 9 y sigs.

Sobre Dioniso en Delfos, véase H. Jeanmaire, *Dionysos*, París, 1951, págs. 187-198, 492-493 (bibliografía crítica).

91. Sobre el «chamanismo» griego, véanse mis libros *Le chamanisme*, 2.ª ed., págs. 305 y sigs.; De *Zalmoxis à Gengis-Khan*, París, 1970, págs. 42 y sigs. (con bibliografía). E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, págs. 141 y sigs., explica la difusión de las técnicas y las mitologías chamánicas por el contacto de las colonias griegas del Helesponto y el Mar Negro con las poblaciones iranias (es decir, los escitas). Pero Karl Meuli, que fue el primero en llamar la atención sobre la estructura chamánica de determinadas costumbres escritas y demostró además su reflejo en las tradiciones griegas, ha identificado además ciertos elementos chamánicos en la poesía épica griega; véase «Seythia», *Hermes*, 70 (1935), págs. 121-176, especialmente 164 y sigs. Walter Burkert, «Goēs. Zum griechischen "Schamanismus"», *Rhein. Museum f. Phil.*, 105 (1962), págs. 35, 55, considera al *goēs* como el auténtico chamán griego, ya que está relacionado con el culto a los muertos.

Sobre ciertos rastros de chamanismo en el mito de Orfeo y en la leyenda de Aristeas, así como de otros personajes fabulosos, véase el segundo volumen de esta misma obra.

92. Sobre Hermes, véanse Farnell, *Cults* V, págs. 1 y sigs.; Nilsson, *Geschichte* I, págs. 501 y sigs.; S. Eitrem, *Hermes und die Toten*, Cristianía, 1909; P. Raingeard, *Hermès psychagogue*, París, 1935; K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer*, Zurich, 1944; N. O. Brown, *Hermes the Thief*, Madison, 1947; Walter Otto, *The Homeric Gods*, págs. 104-124; Jeanine J. Orgogozo, «L'Hermès des Achéens», *RHR*, 136 (1949), págs. 10-30, 139-179.

Sobre *moly*, la hierba de Hermes, véase Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, Nueva York-Londres, 1963, págs. 181 y sigs. Véase también las bibliografías sobre el hermetismo en el segundo volumen de esta obra.

Desde cierto punto de vista, Ares, el dios de la guerra, constituye un enigma. Homero no oculta que era detestado por los demás dioses: «¡Tú me resultas el más odioso de todos los inmortales que moran en el Olimpo! Si hubieras nacido de cualquier otro dios, destructor como eres, hace tiempo que estarías en una morada situada aún más abajo que la de los hijos de Urano», exclama Hera, su madre (*Ilíada* V, 889 y sigs.). Los griegos no lo celebraron ni en el culto ni en las artes plásticas ni en la literatura, a pesar de que «practicaron la guerra tanto o quizá más que cualquier otro pueblo de la Antigüedad» (Séchan y Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, pág. 248). Comparado con su homólogo itálico, Marte, o con los restantes dioses indoeuropeos de la guerra, Ares parece una divinidad menor.

Según Homero, Ares vino de Tracia (*Il.*, XIII, 301). Cuando se liberó de las redes en que Hefesto lo había atado junto con Afrodita, Ares se dirigió de nuevo a Tracia (*Odis.*, VIII, 361). Por otra parte, Herodoto (V, 7) afirma que los tracios adoraban a tres dioses: Ares, Dioniso y Artemis. ¿Serían sus orígenes tracios la causa de que este dios salvaje —«loco que no conoce ley alguna» (*Il.*, V, 757)— nunca lograra integrarse en la religiosidad griega?

93. Según W. H. Roscher, Hera debió de ser originalmente una diosa de la luna (*Lexikon* I, II 1886-1890, págs. 2.087 y sigs.; véase la crítica de esta hipótesis en Farnell, *Cults* I, págs. 180 y sigs.). Para Rose Hera es sobre todo la diosa de las mujeres y de su fecundidad (pero no de la fertilidad vegetal); véase *Handbook*, pág. 103. La idea, defendida por Welcker, *Die griechische Götterlehre*, 3 vols., 1857-1863, de que era una *Terra Mater*, rechazada por Farnell y Rose, ha sido expuesta en forma más convincente por Guthrie, *op. cit.*, págs. 68 y sigs.

Sobre las relaciones de Hera con la vaca, véanse Farnell, *Cults* I, 181 y sigs.; Cook, *Zeus* I, págs. 444 y sigs.

Sobre la Hera egea, véanse C. Picard, *Les religions préhelléniques*, pág. 243; U. Pestalozza, «Hera Pelasga», *Studi Etruschi*, 25 (1957), págs. 115-182, recogido en *Nuovi saggi di religione mediterranea*, págs.

225-256; Louis Séchan y Pierre Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, págs. 184-185. Ileana Chirassi ha demostrado claramente la continuidad entre la «diosa del lis» mediterránea y Hera; véase «Riflesi di una primitiva cultura precerealicola nel mondo miceneo», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trieste*, 3 (1966-1967), págs. 15-26.

Diremos tan sólo unas palabras acerca de la diosa Hestia. Aparece casi desprovista de mitos, pero tiene una cierta importancia ritual, ya que es protectora de los hogares tanto públicos como privados. Homero ignora su nombre, pero Hesíodo la proclama hija mayor de Kronos y Rea (*Teog*., 454). Hestia es por excelencia una diosa virgen y «sedentaria» que jamás abandona «las excelsas moradas de los dioses inmortales» Etimológicamente está relacionada con la diosa latina Vesta y encarna la sacralidad del fuego, lo que probablemente explica su carácter abstracto (véase *infra*, § 104).

Se ha intentado explicar su nombre a partir de una raíz indoeuropea que significa «arder». Pero es igualmente posible que el culto de Hestia prolongue un culto prehelénico del hogar; véase C. Picard, *Les religions préhelléniques*, págs. 242 y sigs.

Sobre Artemis, véanse Farnell, *Cults* III, págs. 425 y sigs.; Nilsson, *Geschichte* I, págs. 481-500; K. Hoenn, *Artemis, Gestaltwandel einer Göttin*, Zurich, 1946, y la clara exposición de Guthrie, *The Greeks and their Gods*, págs. 99-106. Véase también Ileana Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponese e Grecia centrale*, Trieste, 1964.

M. S. Ruipérez, *Emerita*, 15 (1947), págs. 1-60, ha propuesto un origen ilirio para su nombre.

Sobre el tipo de la Artemis de Efeso, véase C. Picard, *Éphèse et Claros*, París, 1922, págs. 474 y sigs.

Sobre la fiesta de las Brauronias, que incluía la transformación ritual de las muchachas que seguían a Artemis en osas (se trataba probablemente de una danza de la osa), véase H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, págs. 237 y sigs.

A partir del siglo VII, Artemis fue identificada con Mekate, diosa lunar, con la diosa tracia Bendis y con Cibeles.

94. La interpretación de Atenea como una diosa pregriega, protectora de los príncipes minoicos o micénicos, propuesta por Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, 2ª ed., págs. 487 y sigs., ha sido generalmente aceptada. Para A. B. Cook, Atenea era una diosa pregriega, concretamente, la «madre montaña» localizada en la roca de la Acrópolis (*Zeus* III, pág. 749, véase también ibíd., págs. 224 y sigs.).

Pueden verse exposiciones detalladas sobre Atenea y sus cultos en Farnell, *Cults* I, págs. 184 y sigs.; Nilsson, *Geschichte* I, págs. 433 y sigs. El capítulo dedicado a Atenea es uno de los mejores del libro de Walter Otto, *The Homeric Gods*, págs. 43-60. Véanse también M. Guarducci, «Atena Oraculare», *Parola di Pasato*, 6 (1951), págs. 338-355; C. J. Herrington, *Athena Parthenos and Athena Potias. A Study in the Religion of Periclean Athens*, Manchester, 1955.

Sobre el episodio de Metis engullida por Zeus (*Teog.*, 886 y sigs.), véase el comentario de M. L. West, *Hesiod: Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford, 1966, págs. 401 y sigs. En dos artículos recientes, Marcel Detienne ha enriquecido brillantemente la interpretación de Atenea, véase «Le navire d'Athéna», *RHR*, 178 (1970), págs. 133-177; «Athena and the Mastery of the Horse», *HR*, 11 (1971), págs. 161-184. Véase también H. Jeanmaire, «La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus», *Rev. Arch.*, 48 (1956), págs. 12-39.

Sobre Afrodita véase E. Simon, *Die Geburt der Aphrodite*, Berlín, 1959; M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, 1906, págs. 387; íd., *Geschichte* I, págs. 519 y sigs.; Farnell, *Cults* II, págs. 618 y sigs.; R. Flacelière, *L'amour en Grèce*, París, 1960.

Sobre el origen oriental del culto de Afrodita, véase H. Herter, en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, París, 1960, págs. 61 y sigs. Los elementos indoeuropeos de Afrodita han sido puestos de relieve, pero de manera excesiva, por K. Tümpel, en Pauly-Wissowa *Realencyclopädie*, *s.v.*; véase también M. Stubbs, «Who was Aphrodite», *Orpheus* (1954), págs. 170 y sigs.

95. Erwin Rohde dedicó a los héroes el cuarto capítulo de su obra *Psyche*, Tubinga-Leipzig 1893, 1897²; trad. francesa: *Psyché. Le*

culte de l'ame chez les grecs et leur Groyance à l'immortalité (París 1928, págs. 121-164. Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Theorie der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, criticaba tres años más tarde la teoría de H. Spenser sobre la prioridad del culto de los antepasados (ibíd., págs. 253 y sigs.) y desarrollaba la noción de *Sondergötter*, con una sola referencia polémica a Rohde (ibíd., pág. 248). Paul Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs*, Mémoires de l'Institut Français, 1921, seguía a grandes rasgos la interpretación de Rohde, lo mismo que. Eitrem, en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* VIII, I, 1912, *s.v.* «Heros», y F. Pfister, *Des Reliquienkult im Altertum*, Giessen, 1910-1912).

La «teoría de compromiso», presentada por L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford 1921), fue ampliamente aceptada; véanse, entre otros, M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycetlaean Religion*, Lund, 1950², pág. 585; *Geschichte der griechische Religion* I, Munich, 1955², pág. 188.

Pueden verse unas exposiciones claras y unos análisis útiles en las obras de C. Robert, *Die griechische Heldensage*, 2 vols., Berlín, 1921-1926; L. Rademacher, *Mythos und Sage bei den Griechen*, Munich, 1938; Marie Delcourt, *Légendes et cultes des héros en Grèce*, París, 1942; H. J. Rose, *Gods and Heroes of the Greeks*, Londres, 1957; K. Kerényi, *Greeke Heroes*, Londres, 1959.

Angelo Brelich, *Gli eroi greci: Un problema storico-religioso*, Roma, 1958, ha hecho una importante aportación en la perspectiva de la historia general de las religiones. Después de pasar revista a las interpretaciones anteriores, desde Rohde a Nilsson, el autor presenta la función de los héroes en el mito y en el culto (el héroe y la muerte, el héroe y la agonística, la mántica, la iniciación, etc.), examina las relaciones con otros seres míticos y finalmente pone de relieve la estructura específica del héroe griego.

A las tres categorías de seres (dioses, héroes, hombres) que distingue Píndaro, Platón añadía una cuarta, la de los demonios; véase *Cratilo*, págs. 397 c y sigs.

Sobre las iniciaciones de la pubertad en la Grecia arcaica, véanse H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, Lille, 1939, M. Eliade *Naissances*

mystiques, Essai sur quelques types d'initiation, París 1975[2], págs. 227 y sigs.; Brelich, *op. cit.*, págs. 124 y sigs.; *Paides e Parthenoi* I, Roma, 1969.

La diferencia entre el sacrificio en honor de los Olímpicos, por un lado, y de los dioses ctónicos y los héroes, por otro, en la que ya insistía Rohde (*Psyché*, págs. 123 y sigs.), ha sido destacada también por Jane Harrison, Meuli, C. Picard y Guthrie. Picard recordaba además la diferencia de los gestos rituales: la mano levantada con la palma hacia el cielo para los Olímpicos; la mano baja y la palma hacia la tierra para invocar a las potencias inferiores; véase «Le geste de la prière funéraire en Grèce et en Étrurie», *RHR* (1936), págs. 137 y sigs.

A. D. Nock, *Harvard Theological Review*, 37 (1944), págs. 141 y sigs., y W. Burkert, *Homo Necans*, Berlín, 1972, págs. 16 y sigs. y n. 41, han señalado, sin embargo, que no siempre está atestiguada esta diferencia; véase también Brelich, *Gli eroi greci*, págs. 16-18.

96. El término griego, utilizado sobre todo en plural, *tá mystēria*, deriva probablemente de una raíz indoeuropea, *mu*, cuya significación original, «cerrar la boca», se refiere al silencio ritual. Véanse *myō* y *myeō*, «iniciar en el misterio»; *myesis*, «iniciación» (término empleado únicamente en relación con las iniciaciones en los Misterios).

Sobre las fuentes literarias, véase L. R. Farnell, *Cults of the Greek States* III, Oxford, 1907, págs. 307-367. Sobre la investigación arqueológica, véanse F. Noack, *Eleusis: die baugeschichtliche Entwicklung, des Heiligtums*, Berlín-Leipzig, 1927; K. Kuruniotis, «Das eleusinische Heiligtum von dem Anfangen bis zur vorperikleischen Zeit», *ARW*, 33 (1935), págs. 52-78; G. E. Mylonas, *The Hymn to Demeter and her Sanctuary at Eleusis*, Washington Studies in Language and Literature, 13, San Luis, 1942; *Eleusis and the eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, págs. 23-186; E. Simon, «Neue Deutung zweier Eleusinischer Denkmäler des 4. Jh. v. Ch.», *Antike Kunst*, 9 (1966), págs. 72-92; H. Metzger, *Les representations dans la céramique attique du IV*[e] *siecle*, París, 1951, págs. 231-265; íd., *Recherches sur l'imagerie athénienne*, París, 1965, págs. 1-53.

Sobre el himno homérico, véase la edición de N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1973; véanse también K. Deichgräber, *Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorsteltungswelt im Homerischen Demeterhymnus*, Maguncia, 1950; Francis R. Walton, «Athens, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter», *Harvard Theological Review*, 45 (1952) págs. 105-114; Ugo Bianchi, «Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demeter», *SMSR*, 35 (1964), págs. 161-193; Mary L. Lord, «Withdrawal and Return in the Homeric Hymn to Demeter and the Homeric Poems», *Classical Journal*, 62 (1967), págs. 214-248.

De la inmensa literatura dedicada a los Misterios de Eleusis destacaremos: L. R. Farnell, *Cults* III, págs. 126-198; Paul Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis*, París, 1895; íd., *Les Mystères d'Éleusis*, París, 1914; M. P. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1927, 1950², corregido y aumentado), págs. 468 y sigs., 558 y sigs.; «Die eleusinischen Gottheiten», *ARW*, 32 (1935), págs. 79-141, reeditado en *Opuscula Selecta* II, Lund, 1952, págs. 542-623; *Greek Folk Religion*, Nueva York, 1940, 1961², págs. 42-64; S. Eitrem, :Eleusis: les mystères et l'agriculture», *Simbolae Osloenses*, 20 (1940), págs. 133-151; Victor Magnien, *Les Mystères d'Éleusis. Leurs origines. Le rituel de leurs initiations*, París, 1938, útil por los textos citados y traducidos; Walter F. Otto, «Der Sinn der eleusinischen Mysterien», *Eranos-Jahrbuch*, 9 (1939), págs. 83-112 = «The Meaning of the Eleusinian Mysteries», en *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks* II, Nueva York, 1955, págs. 14-31; Momolina Marconi, «Sul mistero dei Misteri Eleusini», *SMSR*, 22 (1949-1950), págs. 151-154; K. Kerenyi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, Nueva York, 1967; Georges Méautis, *Les Dieux de la Grèce et les Mystères d'Éleusis*, París, 1959; P. Boyancé, «Sur les Mystères d'Éleusis», *REG*, 75 (1962), págs. 460-482; Walter Burkert, *Homo Necans*, Berlín, 1972, págs. 274-327. Véanse también los estudios de A. Körte, O. Kern, A. Delatte, Charles Picard, etc., citados más adelante.

Siguiendo la opinión de Herodoto (II, 49 y sigs., 146), Paul Foucart afirmaba el origen egipcio de los Misterios de Eleusis. Pero

Charles Picard observa que «en ninguna parte del *hieron* ha aparecido aún, ni siquiera aisladamente, ningún objeto egipcio fechable en la segunda mitad del segundo milenio»; véase «Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter», *REG*, 40 (1927), págs. 321-330, especialmente 325. Axel Persson, «Der Ursprung der eleusinischen Mysterien», *ARW*, 21 (1922), págs. 287-309, y Charles Picard, *Les religions préhelléniques*, París, 1948, págs. 89, 111, 114 y sigs., han sugerido un origen cretense para los Misterios. Sin embargo, las excavaciones recientes han obligado a descartar la hipótesis de las influencias cretenses o minoicas en las construcciones de Eleusis, véase Mylonas, *Eleusis*, págs. 16 y sigs.; véase ibíd., págs. 49, 68, etc. M. P. Nilsson ha tratado de establecer los orígenes micénicos del complejo mítico-ritual de Eleusis; véase *Minoan-Mycenaean Religion*, págs. 558 y sigs.; véase también *Opuscula, Selecta* II, págs. 585 y sigs. Mylonas, *op. cit.*, págs. 19 y sigs., recuerda que las tradiciones indican más bien un origen nórdico del culto, Tesalia o Tracia. Según Pausanias (I, 38,2-3), Eumolpo, el primer hierofante y fundador de la familia de los Eumólpidas, se suponía originario de Tracia. Pero el nombre de Eumolpo es prehelénico; véase Nilsson, *Minoan-Mycenaean Rel.*, págs. 520 y sigs. En cualquier caso, e independientemente de sus orígenes, lo cierto es que los Misterios eleusinos son prehelénicos y que significan la pervivencia de un culto arcaico. De una segunda familia, los Kerikes, descendían los demás oficiantes: Dadyco, el «portador de la antorcha»; Hierokerix, el «heraldo de las ceremonias», y el sacerdote que oficiaba en el altar. Hasta la destrucción de Eleusis por Alarico en el año 396, los hierofantes y los demás oficiantes descendían de estas dos familias.

En cuanto a la «génesis» de los Misterios, los investigadores en su mayor parte la han buscado en un complejo mítico-ritual relacionado con la agricultura. Para Nilsson, Deméter es la «madre de los trigos», mientras que Koré sería la «doncella del grano»; juntas simbolizarían la anterior y la nueva cosecha. En consecuencia, la reunión de las dos diosas representaría en última instancia la continuidad entre las dos cosechas; véase *Greek Folk Religion*, págs. 51 y sigs. Nilsson afirma que en Eleusis «no había una doctrina, sino unas pocas

ideas sencillas, fundamentales, sobre la vida y la muerte, representadas por la nueva cosecha que brota de la anterior» (ibíd., pág. 63). F. M. Cornford propuso una explicación semejante; véase *The aparchai and the Eleusinian Mysteries*, en *Essays and Studies Presented to William Ridgeway*, Cambridge, 1913, págs. 153-166. En otro lugar, a propósito de *Greek Folk Religion*, hemos criticado la insuficiencia de tales pseudoexplicaciones «genéticas» de los fenómenos religiosos; véase «Mytholagie et Histoire des Religions», *Diogène* (1955), págs. 108 y sigs. Las relaciones entre los Misterios de Eleusis y la agricultura han sido analizadas también por R. Pettazoni, *I Misteri*, Bolonia, 1924, págs. 45 y sigs.; íd., *La religion dans la Grèce antique*, París, 1953, págs. 73 y sigs.

Sobre los mitos y ritos de la granada en el mundo mediterráneo, véanse Uberto Pestalozza, «Iside e la Melagrana», en *Religione Mediterranea*, Milán, 1951, págs. 1-70; Ileana Chirassi, *Elementi di cultura precereali nei miti e riti greci*, Roma, 1968, págs. 73-90; J. M. Blázquez, «El simbolismo funerario del huevo y la granada en las antiguas religiones mediterráneas», en *Imagen y Mito Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, Cristiandad, 1977, págs. 69-98.

Sobre la consagración mediante el fuego, véanse J. G. Frazer, «Putting children on the fire», en *Apollodorus, The Library* II, págs. 311-317; C. M. Edsman, *Ignis Diuinus*, Lund, 1949, págs. 224 y sigs., y especialmente Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, París, 1965, págs. 66 y sigs. Lo mismo que Deméter trató de hacer con Demofón, Isis lo intentó ya con Tetis, hija de Arsinoé, y Meclea con sus propios hijos. Pero, interrumpidas estúpidamente por mortales aterrorizados, todas aquellas tentativas fracasaron. Sobre los «dueños del fuego», véanse M. Eliade, *Le Chamanisme*, 2.ª ed., págs. 209 y sigs., 342 y sigs., 369 y sigs.; *Forgerons et alchimistes*, París, 1956, págs. 81 y sigs.

Sobre el episodio de Baubo, véase C. Picard, «L'épisode de Baubó dans les Mystères d'Éleusis», *RHR*, 95 (1927), págs. 1-37; V. Magnien, *Les Mystères d'Éleusis*, págs. 86 y sigs.

Según la llamada versión órfica del mito de Deméter (véase Malten, «Altorphische Demetersagen», *ARW*, 1091, págs. 417 y sigs.),

en Eleusis vivían los labradores pobres Disaules y su esposa Baubo; sólo disponían de una choza miserable, porque aún no había sido concedido el trigo por Deméter. Según la tradición ática, Triptólemo era hijo de Disaules (Pausanias, I, 14,3). Otro hijo de Disaules, Eubo-leo, era porquerizo, y sus puercos se hundieron en el abismo al mismo tiempo que Perséfone. El himno órfico narra (XLI, 6) que, cuando interrumpió su ayuno en Eleusis, Deméter descendió a los infiernos siguiendo las indicaciones de Euboleo (véase también K. Kerényi, *Eleusis*, págs. 43, 171).

Recordemos que los antiguos relacionaron Eleusis con el Elíseo, reino de los bienaventurados; véase A. B. Cook, *Zeus* II, págs. 36 y sigs.

97. Sterling Dow y Robert F. Healey, *A Sacred Calendar of Eleusis*, Cambridge, 1965, han reconstruido el calendario de las ceremonias sobre la base de una inscripción fechada aproximadamente en el año 330 a.C.

Sobre los Pequeños Misterios, véanse P. Roussel, «L'initiation préalable et le symbole Éleusien», *Bull. de Corresp. Hellén.*, 54 (1930), págs. 51-74; Mylonas, *op. cit.*, págs. 239-243. El sacrificio del cerdo era en toda Grecia específico de Deméter; véase W. Burkert, *Homo Necans*, págs. 284 y sigs. Por otra parte, estos sacrificios con ocasión de ceremonias iniciáticas están ampliamente atestiguados entre los cultivadores de las islas polinésicas. Burkert, *op. cit.*, pág. 286, recuerda que el término griego con que se designaba el lechón (*choiros*) significaba en lenguaje vulgar el órgano sexual femenino. Simbólicamente, el sacrificio de un lechón representaba la muerte violenta de una muchacha.

Sobre los *gephyrismoi*, véase E. de Martino, «Gephyrismi», *SMSR*, 10 (1934), págs. 64-79.

Sobre el *kykeōn*, véase A. Delatte, «Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis», *Bull. Classe des Lettres*, 40 (1954), págs. 690-752.

V. Magnien, *op. cit.*, págs. 198 y sigs., cita y traduce un gran número de textos, de valor desigual, referentes a las iniciaciones (debe-

rán manejarse con prudencia). Sobre los ritos, véanse Mylonas, *op. cit.*, págs. 243-285; Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965, págs. 127 y sigs. Véanse también C. Picard, «Le prétendu "baptême d'initiation" éleusien et le formulaire des mystères des Deux-déeses», *RHR*, 154 (1959), págs. 129-145; Ugo Bianchi, ΟΣΥΜΟΑΣ, ΑΙΩΝ, en *Ex Orbe Religionum* I, Leiden, 1972, págs. 277-286; H. Ludin Jansen, *Die eleusinische Weihe*, en ibíd., págs. 287-298. Los sacrificios y los ritos relacionados con la iniciación se celebraban en el interior del santuario, hecho que singulariza a Eleusis en el complejo cultural griego. En efecto, el sacrificio olímpico no se celebraba en los templos, sino sobre altares que podían alzarse en cualquier lugar, lo mismo en las casas que en las calles o en medio del campo.

Sobre la significación cósmica y ritual de los dos recipientes (*plemochoai*) llenos de agua, que el iniciado derramaba mientras repetía una fórmula (posiblemente la famosa fórmula de que habla Proclo, *Ad Timaeus*, 293 C), véase Edward L. Ochsenschlager, «The cosmic significance of the plemochoe», *ITR*, 9 (1970), págs. 316-337.

En lo que se refiere a la revelación de los secretos (véase *supra*, n. 3), la Antigüedad conocía otros casos. Un ejercicio retórico que se nos ha transmitido bajo el nombre de Sopatro presenta el caso de un joven que soñó que era iniciado; contempló los *dromena*, pero como no entendió las palabras pronunciadas por el hierofante, no pudo ser considerado como iniciado. Por el contrario, Androcides fue acusado por haber mostrado los *hiera* a los no iniciados y repetir las palabras que no se podían pronunciar (véanse las referencias en Mylonas, *op. cit.*, pág. 272, nn. 194 y 195). Alcibíades parodió las ceremonias secretas y hubo de exiliarse; algunos de sus compañeros que pudieron ser capturados sufrieron la pena de muerte (Jenofonte, *Helénicas*, I, 4,14; etc.).

98. Gracias a Sinesio conservamos un breve fragmento de una obra de juventud de Aristóteles sobre la iniciación en los Misterios: «Aristóteles opina que los iniciados no deben aprender nada, sino experimentar ciertas emociones y adoptar determinadas disposicio-

nes, evidentemente una vez que se han hecho aptos para recibirlas»; véase Jeanne Croissant, *Aristote et les Mystères*, París, 1932, pág. 137. Otro texto paralelo conservado por Pselo y publicado por J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* VI, 1928, pág. 171, ha sido ampliamente analizado por J. Croissant, *op. cit.*, págs. 145 y sigs.

Sobre el pasaje de Temistio, véase Mylonas, *op. cit.*, págs. 264 y sigs. Excelente análisis de las fuentes tardías en Farnell, *Cults* III, págs. 176 y sigs.

Sobre el *synthema* transmitido por Clemente de Alejandría, véanse U. Pestalozza, *Religione Mediterranea. Vecchi e nuovi studi*, Milán, 1951, págs. 216-234; Mylonas, *op. cit.*, págs. 294-303; W. Burkert, *Homo Necans*, págs. 298 y sigs.

La identificación de los objetos guardados en el cestillo y la cesta ha dado lugar a una larga controversia que todavía se prolonga. A Körte estimaba que la cesta contenía la réplica de una matriz (*kteis*); al tocarla, el mista creía renacer como hijo de Deméter (*ARW*, 1915, págs. 116 y sigs.). O. Kern iba aún más lejos: el mista se unía a la diosa tocando la *kteis* con su propio órgano sexual; véase *Die griechischen Mysterien der classischen Zeit*, 1927, pág. 10. Según A. Dieterich, por el contrario, lo que el mista encontraba en la cesta era un falo; colocándolo sobre su pecho se unía a la diosa y se convertía en hijo suyo; véanse *Enle Mythrasliturgie*, 1903, pág. 123; *Mutter Erde*, 1925[3], págs. 110 y sigs. Según Charles Picard, «L'épisode de Baubô», *RHR*, 95 (1927), págs. 237 y sigs., la cesta guardaba un falo y el cestillo una matriz; manipulando con aquellos objetos, el mista lograba la unión con la diosa. S. Eitrem, «Eleusinia», págs. 140 y sigs., habla de una serpiente, de una granada y de unos pastelillos en forma de falo y matriz. Numerosos investigadores han rechazado estas explicaciones, entre ellos Maas, Farnell, P. Roussel, L. Deubner, W. Otto, Kerényi, etc. (véase también Mylonas, pág. 296, n. 22). Pero merecía la pena mencionar estos ejercicios de exégesis histórico-religiosa, ya que ayudan a comprender la mentalidad de Occidente durante el primer tercio del siglo XX.

En cuanto a las noticias sobre las iniciaciones en los Misterios, tal como han sido transmitidas por los Padres de la Iglesia, lo cierto

es que las revelan con un objetivo preciso: atacar y desacreditar al paganismo. Sin embargo, no se atrevían a *inventarlas*, pues corrían el riesgo de ser desmentidos por los autores paganos. Pero también ha de tenerse en cuenta el hecho de que escribían en pleno sincretismo religioso y que se referían esencialmente a los Misterios helenísticos. En efecto, dado que numerosos autores neoplatónicos y neopitagóricos proclamaban la unidad de todos los Misterios, los autores cristianos se situaron en su misma perspectiva y consideraron como eleusinos los ritos pertenecientes a los Misterios más tardíos. Por otra parte, los apologistas compartían también la moda helenística de la explicación por analogía, con lo que sus testimonios resultan aún más inseguros.

En cuanto al fuego y la cremación en Eleusis, es probable que algunos mistas fueran incinerados sobre la terraza en que se asentaba el templo, entre los años 1110-700 a.C. (véase Kerényi, pág. 93). Por otra parte, se conoce la historia de un brahmán, Zarmaros o Zarmanochenos, que en el año 20 a.C., cuando Augusto se hallaba por segunda vez en Eleusis, pidió ser iniciado, y después de asistir a la *epopteia*, penetró en el fuego y fue consumido (Dión Cas., LIV, 9,10; Estr., XV, 1,73; véase Kerényi, pág. 100). Quizá podríamos descifrar estas cremaciones rituales como un recuerdo de la «divinización» de Demofón mediante el fuego. Véanse también Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha*, París, 1965, págs. 68 y sigs.

99. Sobre el culto de Deméter, véase Farnell, *Cults* III, págs. 38 y sigs.; Nilsson, *Geschichte* I, págs. 461 y sigs.

Sobre los Misterios de Deméter en el resto de Grecia, véase Nilsson, *Geschichte* I, pág. 478; R. Stiglitz, *Die grossen Göttinnen Arkadiens* (Viena 1967, págs. 30 y sigs.; G. Zuntz, *Persephone*, Cambridge, 1971, págs. 75 y sigs.

En el siglo I a.C., Diodoro de Sicilia (V, 73,3) recogía esta tradición: los habitantes de Creta afirman que los Misterios se difundieron a partir de su isla, aduciendo como prueba que los secretos comunicados en las iniciaciones de Eleusis, en los Misterios de Samotracia y en el culto instituido por Orfeo eran compartidos li-

bremente en Creta por cuantos quisieran conocerlos. En la medida en que sea auténtica la información recogida por Diodoro, se refiere probablemente a los ritos y, sobre todo, al mitologema que ilustra las relaciones entre las labores agrícolas (desaparición del grano bajo tierra, a la que sigue la aparición de la nueva cosecha) y el rapto de Perséfone y su reunión con Deméter.

Se discute el lugar que correspondía a Dioniso en los Misterios. En el siglo IV Dioniso era identificado con Iacchos, personificación del grito que se lanzaba (Herodoto, VIII, 65) o del himno que se cantaba (Escol. Aristóf., *Ranas*, 309) en la procesión que se dirigía a Eleusis. Según Farnell, Sófocles (*Antígona*, 1119-1121, 1146-1152) enseña que Iacchos sería Dioniso en su hipóstasis eleusina (*Cults* III, pág. 149). Pero no parece que Dioniso figurase entre las divinidades veneradas en los Misterios; véase Mylonas, *op. cit.*, pág. 238. Su presencia en Eleusis es fruto del sincretismo, movimiento que habría de acentuarse en la época helenística.

100. La historia de los estudios sobre la religión irania ha sido admirablemente presentada por J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958. Véanse también G. Widengren, «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte», *Numen*, I (1954), págs. 16-83; 2 (1955), págs. 47-134; Gherardo Gnoli, «Problems and Prospects of the Studies on Persian Religzon», en U. Bianchi, C. J. Bleeker y A. Bausani (comps.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1972, págs. 67-101; el autor se refiere sobre todo a las obras publicadas a partir de 1940. Todavía son útiles por su rica documentación las obras de J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, Londres, 1913; A. V. Williams Jackson, *Zoroastrian Studies*, Nueva York, 1928, especialmente págs. 3-215 («The Iranian Religion») y, sobre todo, L. H. Gray, *The Foundations of Iranian Religions*, Bombay, 1929, con un excelente repertorio de datos. Las nuevas orientaciones en la interpretación de las religiones iranias aparecen con el pequeño libro de E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, París, 1929; H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tubinga, 1930; la personalísima monografía de H.

S. Nyberg, *Die Religion des alten Iran*, Leipzig, 1938; G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Upsala, 1938; G. Dumézil, *Naissances d'archanges*, París, 1945; *Tarpeia*, París, 1947, págs. 33-113; J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, París, 1948; *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquité*, París, 1953. Recientemente han aparecido cuatro obras de síntesis: R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastriallism*, Londres, 1961, cuya crítica hace J. Duchesne-Guillemin en *IIJ*, 7 (1964), págs. 196-207; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, París, 1962; Marjan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, París, 1963; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965, traducción francesa: *Les religions de l'Iran*, París, 1968. Los volúmenes de J. Duchesne-Guillemin y G. Widengren contienen excelentes bibliografías. La audaz interpretación de Molé ha sido objeto de controversias, pero su obra es valiosísima por el gran número de traducciones de textos. Más adelante se ofrecen las indicaciones bibliográficas suplementarias en relación con los temas específicos.

En cuanto a los textos, se estima que tres cuartas partes del Avesta se han perdido. Puede verse un resumen de los fragmentos que se han conservado en Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, págs. 32-40 (en ibid., págs. 40-50, una exposición muy detallada de la fijación del Avesta). La única traducción completa del texto avéstico es la de J. Darmsteter, *Le Zend-Avesta*, 3 vols., París, 1892-1893, reimpr. 1960. Pero «no es utilizable para los *gāthās*» (Duchesne-Guillemin). Entre las traducciones más recientes de los *gāthās*, después de la realizada por C. Bartholomae, *Die Gāthā's des Awesta*, Estrasburgo, 1905, todavía indispensable, señalaremos: Duchesne-Guillemin *Zoroastre*, págs. 166-296 (es la que seguimos en el texto); II. Humbach, *Die Gāthās des Zarathustra*, 2 vols., Heidelberg, 1959, con paráfrasis y notas; véanse también Betnftied Schleratn, «Die Gāthās Zarathustra», *Orientalische Litetatur-Zeitung*, 57 (1962), págs. 565-589, con revisión crítica de las exégesis recientes, reproducida parcialmente en B. Schlerath (comp.), *Zarathustra*, Darmstadt, 1970, págs. 336-359; Wolfgang Lentz. *Yasna* 28. *Kommentierte Übersetzung und Komposition-Analyse*, Maguncia, 1955. Sobre los *Yashts* y la literatura pahlevi, véase *infra*.

W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch Doctor?*, Oxford, 1951, ha criticado enérgicamente la obra del arqueólogo E. Herzfeld, *Zoroaster and his World*, Princeton, 1947, así como el libro de H. S. Nyberg, que en el prefacio de la nueva edición de *Rel. d. alten Iran* ha respondido a las críticas de Henning y ha precisado su posición.

La cronología tradicional de Zaratustra ha sido rechazada por Molé, *op. cit.*, págs. 530 y sigs., y Gherardo Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi*, en *La Persia nel Medioevo* (Roma 1971, págs. 1-27, especialmente 9 y sigs. Puede consultarse una bibliografía crítica del problema en el artículo de O. Klima, *The Date of Zoroaster*: «Ar. Or.» 27 (1959), págs. 556-564.

Sobre las «sociedades de hombres» arias, véase Stig Wikander, *Der rische Männerbund* (Lund 1938) y G. Widengren, *Rel. de l'Iran*, págs. 39 y sigs., con bibliografía reciente. El libro de Widengren contiene una exposición sistemática de las ideas y creencias prezoroástricas; véase ibíd., págs. 23-78.

101. Sobre la transformación de un personaje histórico en arquetipo, véanse los ejemplos citados y comentados en M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 2.ª ed., 1968, págs. 52 y sigs. La elaboración de la leyenda de Zaratustra ha sido expuesta por Duchesne-Guillemin, *La religion*, págs. 337 y sigs.

Marjan Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, trata de reconstruir la imagen de Zaratustra en el Avesta no gático. «Es exaltado sobre todo por haber ofrecido sacrificios correctos, por haber pronunciado fórmulas eficaces, por haberlas transmitido a los hombres, que por ello saben ya cómo proteger el ganado, el agua y las plantas, pero no por haber enseñado una nueva doctrina. Esta imagen nos recuerda la de un Orfeo o un Zalmoxis más bien que la de un profeta semítico» (Molé, «Réponse à M. Duchesne-Guillemin», *Numen*, 1961, pág. 53). Molé, ibíd., págs. 53 y sigs., reconoce que nada puede decir acerca de la historicidad de Zaratustra; véase *Culte, mythe et cosmologie*, 530 y sigs. En toda la tradición mazdeísta, Zaratustra aparece como el prototipo del sacerdote, mientras que Vishtaspa es el prototipo del iniciado. Hemos de añadir, sin embargo, que todo

esto no excluye la historicidad del personaje conocido bajo el nombre de Zaratustra.

Gherardo Gnoli comparte una posición similar: la doctrina transmitida en los *gāthās* bajo el nombre de Zaratustra comprende tan sólo un aspecto del mazdeísmo, concretamente su aspecto esotérico, es decir, la tradición sacerdotal e iniciática reservada a una minoría religiosa. Por el contrario, el mazdeísmo practicado por los Aqueménidas representa el culto público, celebrado en beneficio del Estado y del soberano. Véanse Gnoli, «Politica religiosa», págs. 17 y sigs.; «La Religione persiana», en *Storia della Religione*, Turín, 1971[6], págs. 235-292, especialmente 247 y sigs.

Debemos a K. Rudolph, «Zarathustra-Priester und Prophet», *Numen*, 8 (1961), págs. 81-116, un análisis sugestivo de la vocación de Zaratustra.

102. H. S. Nyberg fue el primero en insistir sobre el éxtasis «chamánico» de Zaratustra; véase *Die Religionen des alten Irans*, págs. 177 y sigs. G. Widengren, *Stand u. Aufgaben*, págs. 90 y sigs.; *Les religions de l'Iran*, págs. 88 y sigs., ha proseguido el análisis de los elementos chamánicos contenidos en el zoroastrismo. Véase también M. Eliade, *Le Chamanisme*, 1968[2], págs. 312-315. Alessandro Bausani, *Persia religiosa*, Milán, 1959, págs. 38 y sigs., ofrece un excelente análisis y una interpretación ponderada de los elementos extáticos en Zaratustra.

103. Georges Dumézil identificó en los Amesha Spenta los sustitutos sublimados de los dioses funcionales indoiranios; véanse *Naissances d'archanges*, París, 1945, caps. II-V; *Tarpeia*, 1947, págs. 33-113; *Idéologies triparties des Indo-Européens*, Bruselas, 1958, págs. 40 y sigs. Véanse también Duchesne-Guillemin, *La rel. de l'Iran ancien*, págs. 171 y sigs., 193 y sigs.; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, págs. 28 y sigs. Entre los iranizantes que rechazan la hipótesis de Dumézil, citaremos a Zaehner y Gnoli.

Sobre Ahura Mazda, véanse los capítulos respectivos en las obras de Duchesne-Guillemin, Widengren, Zaehner, Molé, etc. F. B.

J. Kuiper, «Aveslan Mazdā», *IIJ*, 1 (1957), págs. 86-95, ha demostrado que el significado de este nombre es «Señor inteligente, instruido» («el que sabe»). Véase también I. Gershevitch, «Zoroaster's Own Contribution», *JNES*, 23 (1964), págs. 12-38.

Sobre la creación, véase G. Gnoli, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 13 (1963), págs. 163-193.

Antoine Meillet, *Trois conférences sur les Gāthās de l'Avesta*, París, 1925, insistió en el carácter social de la reforma zoroástrica (contraste entre el agricultor y el nómada, oposición entre los agricultores y la aristocracia).

Sobre el célebre «lamento del alma del buey» (*Yasna* 29), véase la memoria de G. Dumézil, *Bull. de l'Acad. Royale de Belgique*, 1 (1965), págs. 23-51. El autor rechaza las interpretaciones propuestas por algunos investigadores (H. Lommel, M. Molé), según las cuales este «lamento» estaría relacionado con un mito cosmogónico que implicaría la inmolación de un toro primordial (véanse págs. 33 y sigs.). De hecho, se trata «de la situación, de los peligros permanentes que corren los bovinos en las sociedades insuficientemente sedentarizadas, en las que, junto con sus dueños, pastores-cultivadores, se ven expuestos a la crueldad de otros grupos humanos» (pág. 36).

Sobre el «crimen de Yima» (la alimentación cárnica), véase Dumézil, *Mythe et Épopée* II, 1971, págs. 312 y sigs.

Por lo que se refiere al culto del *haoma*, es probable que el ataque de Zaratustra (*Yasna* 33,44) aluda a los excesos orgiásticos más que al sacrificio en sí. Sobre el *haoma* en el Avesta gático y posgático, véanse Zaehner, *op. cit.*, págs. 85 y sigs.; Molé, *op. cit.*, págs. 229 y sigs.; G. Gnoli, «Lichtsymbolik in Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos», *Antaios*, 8 (1967), págs. 528-549; íd., «Problems and Prospects», págs. 74 y sigs., con bibliografía reciente; M. Boyce, «Haonza, priest of the sacrifice», en *W. B. Henning Memorial Volume*, Londres, 1970, págs. 62-80.

Sobre los sacrificios de animales practicados en beneficio de los laicos, véanse M. Boyce, «Ātaš-zōhr and Āb-zōhr», *JRAS* (1966), págs. 100-118; Gnoli, «Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica»,

Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, 31 (1971), págs. 341-370, especialmente 350 y sigs.

Sobre el calificativo de «boyero», véanse G. G. Cameron, «Zoroaster the Herdsman», *IIJ*, 10 (1968), págs. 261-281, y las consideraciones de Gnoli, «Questioni sull'interpretazione», págs. 351 y sigs.

Sobre el «Puente de Chinvat», véase *infra*, § 111.

104. Sobre la «renovación» (*frašo-kereti*) del mundo, véase Molé, *Culte, mythe et cosmogonie, s. v.*

Sobre el carácter «filosófico» del mensaje de Zaratustra, véase A. Pagliaro, «L'idealismo zarathustriano», *SMSR*, 33 (1962), págs. 3-23.

Sobre los textos que describen el ritual del fuego, véase Duchesne-Guillemin, *La religion*, págs. 79 y sigs.; véase también Stig Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1967. Se conoce la clasificación en dos, tres o cinco fuegos sagrados; la última distingue el fuego que arde ante el Señor, los fuegos que se encuentran en los cuerpos de los hombres y los animales, en las plantas y en las nubes y, finalmente, el fuego que se utiliza para el trabajo. La *Chāndogya Up.* distingue también tres fuegos sacrificiales y cinco fuegos naturales; véase Duchesne-Guillemin, «Heraclitus and Iran», *HR*, 3 (1963), págs. 34-49, especialmente 38-39.

Gherardo Gnoli expuso su interpretación del sacrificio (*yasna*) en varios trabajos: «Lo stato di "maga"», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 15 (1965), págs. 105-117; «La gnosi iranica. Per una impostazione nuova del problema», en Ugo Bianchi (comp.), *Le Origine dello Gnosticismo*, Leiden, 1967, págs. 281-290, especialmente 287 y sigs.; «Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica», págs. 358 y sigs.

Sobre el *xvarenah*, véanse Duchesne-Guillemin, «Le xvarenah», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 5 (1963), págs. 19-31; G. Gnoli, «Lichtsymbolik in Alt-Iran», págs. 99 y sigs.; íd., «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 12 (1962), págs. 95-128; M. Eliade, «Spirit, Light and Seed», *HR*, 11 (1971), págs. 1-30, especialmente 13-16.

105. Sobre la demonización de los *daēvas*, véanse G. Widengren, *op. cit.*, págs. 36 y sigs., 97, 137 y sigs.; Duchesne-Guillemin, *Religion*, págs. 189 y sigs. E. Benveniste había demostrado que la demonización de los *daēvas* no era típicamente zoroastrista; véase *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, págs. 39 y sigs. Véase también Gnoli, «Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion», págs. 75 y sigs.

Sobre el dualismo religioso iranio, véase Ugo Bianchi, *Zaman i Ohrmazd*, Turín, 1958. Según este autor, el «dualismo total» no debe ser considerado posterior a Zaratustra (*op. cit.*, pág. 25).

Sobre la relación entre la religión de los Aqueménidas y el zoroastrismo, véase la historia de la controversia en Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, págs. 52 y sigs.; *La religion de l'Iran antique*, págs. 165 y sigs. El zoroastrismo de los Aqueménidas es admitido, entre otros, por Kaj Barr, G. Cameron, Ilya Gershevitch. Véase la crítica de esta posición en G. Widengren, *Les religions de l'Iren*, págs. 166-174. Marjan Molé elimina el problema del zoroastrismo de los Aqueménidas presuponiendo la coexistencia de la totalidad de los estados de religión; véase *Culte, Mythe et Cosmologie*, especialmente págs. 26-36. Véase G. Gnoli, «Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alla luce di una recente teoria», *SMSR*, 35 (1964), págs. 239 y sigs. Para la crítica del «calendario zoroástrico», véase E. Bickerman, «The "zoroastrian" calendar», *Ar. Or.*, 35 (1967), págs. 197-207.

La mejor edición de las inscripciones aqueménidas, acompañada de una traducción, se debe a R. G. Kent, *Old Persian. Grammar, Texts. Lexicon* (New Haven 1953[2]).

Una nueva inscripción de Jerjes I, descubierta en 1967 cerca de Persépolis, fue traducida y comentada por Manfred Mayrhofer, «Xerxes König der Könige», *Almanach der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, 119 (1969), págs. 158-170. Véase, ibíd., pág. 163, n. 14, una aportación a la bibliografía del zoroastrismo de los Aqueménidas. Véase también «Une statue de Darius découverte à Suse», *JA* (1972), págs. 235-266, estudio redactado por varios autores.

Sobre el problema de la monarquía irania, véanse G. Widengren, «The Sacral Kingship in Iran», en *La regalità sacra*, Leiden, 1959, págs. 242-257; «La légende royale de l'Iran antique», en *Hommage à Georges Dumézil*, Bruselas, 1960, págs. 225-237; íd., *Les religions de l'Iran*, págs. 73 y sigs., 117 y sigs., 266 y sigs. Las influencias mesopotámicas sobre la concepción irania de la realeza, indicadas por Widengren y otros investigadores, han sido también señaladas por Gnoli, en Ex *Orbe Religionum. Studia Geo Widengren oblata* II, Leiden, 1972, págs. 94 y sigs.

Véase también J. Wolski, «Les Acheménides et les Arsacides, contributions à la formation des traditions iraniennes», *Syria*, 43 (1966), págs. 65-89.

Sobre el complejo iniciático susceptible de ser descifrado en la saga de Ciro, véase Gerhard Binder, «Die Aussetzung des Königskindes: Kyros und Romulus», *Beiträge zur Klassischen Philologie*, 10 (1964), especialmente págs. 17-39, 58 y sigs., 116 y sigs.

106. Sobre la función ritual de Persépolis —ciudad sagrada construida por Darío con vistas a la celebración del *Nawroz*— véanse R. Ghirshman, «À propos de Persépolis», *Artibus Asiae*, 20 (1957), págs. 265-278; A. U. Pope, «Persepolis, a Ritual City», *Archaeology*, 10 (1957), págs. 123-130; K. Erdmann, «Persepolis: Doten und Deutungen», *Mitt. d. Deutschen Orient-Gessellschaft zu Berlin*, 92 (1960), págs. 21-47.

Sobre las relaciones entre los mitos indoeuropeos del «niño expósito», el combate ritual contra dragones, la fundación de ciudades y la cosmogonía, véase Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes*, 58 y sigs.

Sobre el *Nawroz*, véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 80 y sigs.; G. Widengren, *Rel. de l'Iran*, págs. 58 y sigs.

107. Sobre el problema de los magos y sus relaciones con el zoroastrismo, véanse G. Messina, *Die Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma, 1930; Widengren, *op. cit.*, págs. 134 y sigs., 147 y sigs., 156 y sigs., 221 y sigs.; Zaehner, *Dawn and Twilight*,

págs. 160 y sigs., 189 y sigs. Según la opinión admitida por numerosos investigadores, los magos serían originalmente una casta sacerdotal de los medos. Después de «convertirse» al mazdeísmo, emigraron hacia el occidente del Imperio. Según Widengren, *op. cit.*, pág. 136, el tratado *Vidēvdāt* (= *Vendidad*) refleja las ideas, las creencias y las perspectivas rituales de los magos. El mismo autor estima que Zurvan (véase el segundo volumen) era una divinidad adorada por los magos (ibíd., págs. 175 y sigs.).

Para una presentación nueva de la protohistoria de los escitas, véase S. P. Tolstov, «Les Scythes de l'Arat et le Khorezm», *Iranica Antiqua*, 1 (1961), págs. 42-92.

Sobre la ideología tripartita entre los escitas, véase G. Dumézil, *Mythe et Épopée* I, págs. 439-575 (síntesis de trabajos anteriores). Sobre el chamanismo de los escitas, véanse Karl Meuli, «Scythica», *Hermes*, 70 (1935), págs. 121-179; M. Eliade, *Le chamanisme*, 1968[2], págs. 310 y sigs.

108. A diferencia de los *gāthās* en verso de Zaratrustra, el *Yasna de los siete capítulos* está escrito en prosa. Sobre este texto, véanse O. G. von Wesendonk, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptanhaiti*, Bonn, 1931; Nyberg, *Die Religionen d. alten Irans*, págs. 275 y sigs.; Zaehner, *Dawn and Twilight*, págs. 62 y sigs.; Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 215 y sigs.

Los *Yashts* han sido traducidos por H. Lommel, *Die Yästs des Awesta*, Gotinga-Leipzig, 1927. El *Hōm Yasht* ha sido traducido por J. M. Unvala, *Neryosangh's sanskrit version of the Hōm Yast (Yasna IX-XI) with the Original Avesta and its Pahlavi Version*, Viena, 1924. En su libro *Vayu* I, Upsala, 1941, págs. 1-95, Stig Wikander ofrece una traducción alemana del *Yasht* XV, seguida de un comentario histórico-religioso.

109. El *Yasht* X ha sido traducido y abundantemente comentado por I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959; véanse F. B. J. Kuiper, «Remarks on the Auestan Hymn to Mithra», *IIJ*, 5 (1961), págs. 36-60; Ugo Bianchi, en *SMSR*, 34 (1963), págs. 103-119.

Véase también G. Gnoli, «La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico», *SMSR*, 34 (1963), págs. 237 y sigs.

110. Sobre el *yazata* Tistrya (personificación de la estrella Sirio) y el sacrificio que le ofrece Ahura Mazda, véase G. Gnoli, «Note sur Yasht, VIII, 23-52», *SMSR*, 34 (1963), págs. 91-101.

111. Las fuentes utilizadas en los §§ 111 y 112 están en su mayor parte redactadas en pahlevi. Sería inútil insistir en los problemas, aún no resueltos, de la cronología. El lector puede ver una exposición clara en el libro de Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, págs. 40 y sigs. E. W. West, *Pahlavi Texts*, Sacred Books of the East V, XVIII, XXIX, XXXVII, XLVII, Oxford, 1888-1897, ofrece una traducción casi completa de los libros pahlevis. La traducción resulta anticuada, pero hay traducciones más recientes del *Bundahisn*, de ciertos fragmentos del *Denkart* y de otros libros pahlevis. Véanse Zaehner, *Dawn and Twilight*, pág. 342, y sobre todo Duchesne-Guillemin, *La Religion*, págs. 52-63, que ofrece el resumen de cada libro y anota las ediciones y fragmentos traducidos. Véase también la bibliografía recogida por Colpe, «Altiran.-Einleitung», en *WdM*, 12 (1974), págs. 197 y sigs.

Las creencias relativas a la existencia ultraterrena fueron analizadas por Nathan Söderblom, *La Vie future d'après le mazdéisme*, París, 1901, y J. D. C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, Nueva York, 1926; véase las recientes puntualizaciones de Widengren, *Les religions de l'Iran*, págs. 52 y sigs., 124 y sigs., 192 y sigs. El estudio de W. Bousset, «Die Himmelsreise der Seele», *ARW*, 4 (1910), págs. 136-169, 229-273, reimpreso en 1960, resulta todavía indispensable.

El *Hatoxt Nask* ha sido traducido y comentado varias veces a partir de Söderblom, *La vie future*, págs. 82-88. Véanse, entre otros, Karl F. Geldner, *Die zoroaslrische Religion*, Tubinga, 1926, págs. 42-44; Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Gotinga, 1961, págs. 126-129; G. Widengren, *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden, 1961, págs. 171-177. Contra las reservas de Carsten Colpe, *op. cit.*,

págs. 121 y sigs., G. Widengren ha demostrado que se trata de un texto antiguo cuya lengua se aproxima a la de los *gāthās*; véase OLZ, cols., págs. 533-548; íd., «Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions», en Ugo Bianchi (comp.), *Le Origini dello gnosticismo*, Leiden, 1964, págs. 28-80, especialmente 49 y sigs.; íd., *Les religions de l'Iran*, págs. 124 y sigs. Véase también L. H. Gray, «A suggested restoration of the Hadoxt Nask», *JAOS*, 67 (1947), págs. 14-23.

La interpretación de la *dāenā* ha dado lugar a diversas discusiones; véase Gnoli, «Questioni sull'interpretazione...», págs. 361 y sigs. La palabra, que terminó por designar la «religión», deriva probablemente de la raíz *dāy*-, «ver», y debe relacionarse con el védico *dhīh*, «visión»; véase Humbach, *Die Gāthās des Zarathustra* I, págs. 56-58; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, La Haya, 1963, págs. 259-265. La significación original tiene que ver con las concepciones indoiranias de la visión interior; véase Gnoli, «Questioni», pág. 363. En su sentido individual, la *dāenā* es considerada a la vez como una facultad humana y divina (personificada en la pradera de Ahura Mazda); la significación colectiva indica la suma de todas las *dāenās* individuales, es decir, las pertenecientes a los fieles que comparten las mismas doctrinas y practican los mismos ritos, «un ser colectivo» espiritual, la «religión» o la «Iglesia mazdeísta» en tanto que comunidad de fieles; véase Gnoli, pág. 365.

Sobre el simbolismo iniciático del Puente Chinvat y la significación de la *dāenā*, véanse H. Corbin, *Terre céleste et Corps de Résurrection*, París, 1960, págs. 68 y sigs.; M. Molé, «Dāenā, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme», *RHR*, 158 (1960), págs. 155-185.

Sobre los paralelos del Chinvat, véase M. Eliade, *Le Chamanisme*, págs. 375 y sigs. (el puente y el «paso difícil»); véase Duchesne-Guillemin, *Religion*, págs. 333 y sigs. Las tradiciones de la Edad Media occidental son examinadas por Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Viena, 1973.

112. El mito del *vara* de Yima y del invierno catastrófico ha sido estudiado por Söderblom, *La vie future*, págs. 169-182; A. Christensen, *Les types du premier Homme et du premier Roi dans l'histoire lègen-*

daire des Iraniens, 2 vols., Leiden-Upsala, 1917-1934; II, págs. 16 y sigs. y *passim*. Véase también G. Dumézil, *Mythe et Épopée* II, págs. 246 y sigs., 282 y sigs.

Véase un estudio comparativo del «fin del mundo» en A. Olrik, *Ragnarök*, 1922.

Sobre las *fravashis*, véase N. Söderblom, *Les Fravashis. Étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts*, París, 1899. Este término no está atestiguado en los *gāthās* (que, por el contrario, hablan de la *dāenā*). Las *fravashis* retornan a la tierra el último día del año; véase *Yasht* 13,49; al Bîrûnû, *Chronology of Ancient Nations*, Londres, 1879, pág. 210; Widengren, *Religions*, pág. 38. Se trata de una creencia arcaica universalmente difundida; véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 80 y sigs.

En cuanto al aspecto guerrero de las *fravashis*, G. Dumézil ha puesto de relieve ciertas analogías con los Maruts; véase «Viṣnu et les Marut à trauers la reforme zoroastrienne», *JA*, 242 (1953), págs. 1-25, especialmente 21 y sigs.

Pero las *fravashis* son también el «doble» celeste de los hombres del pasado, del presente y del futuro (*Yasna* 2,45). Según ciertas fuentes (véase *Yasht* 13,82-84), los Amesha Spenta tienen también sus *fravashis*. En un pasaje del *Vidāvdāt* (XIX, 46-48), Zaratustra aprende a evocar a la *fravashi* de Ahura Mazda. Se trata de una concepción audaz y enigmática. Sin embargo, como señala Bausani, *La Persia religiosa*, pág. 68, la idea no ha sido profundizada.

113. Sobre la monarquía israelita, véanse J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* I-II, Londres-Copenhague, 1926, 1940, págs. 41 y sigs.; G. von Rad, *Old Testament Theology* I, Nueva York, 1926, págs. 306 y sigs.; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, Nashville, 1972, págs. 122 y sigs.; 122-123, 139-140, abundante bibliografía; H. Ringgren, *La religion d'Israel*, págs. 235 y sigs. (presentación crítica de la «Escuela de Upsala»); J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Roma, 1954; Geo Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament u. im Judentum*, Stuttgart, 1955; íd., «King and Covenant», *JSS*,

2 (1957), págs. 1-32; M. Noth, «Gott König u. Volk im Alten Testament», en *Gesammelte Studien*, 1957, págs. 188-229; G. von Rad, «Das judäische Königsritual», en *Gesammelte Schriften*, 1958, págs. 205-213; R. de Vaux, «Le roi d'Israël, vassal de Yahvé», en *Mélanges E. Tisserant* I, 1964, págs. 19-33; A. R. Johnson, Sacral *Kingship in Ancient Israel*, 1967[2]; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I, Madrid, Cristiandad, 1975 = *Theologie des Alten Testaments* I, Gottinga, 1968[8]. Para un estudio comparativo, véanse Sidney Smith, «The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms», en S. H. Hooke (comp.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958, págs. 22-73 y, sobre todo, K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientatischen Königsideologie im Alten Testament*, Leiden, 1961, y I. Seibert, *Hirt Herde-König*, Berlín, 1969.

Sobre David y Salomón, véanse Fohrer, *op. cit.*, págs. 125 y sigs.; R. A. Carlson, *David the Chosen King*, 1965; G. W. Ahlström, «Solomon, the Chosen One», *HR*, 8 (1968), págs. 93-110.

Sobre el simbolismo del templo de Jerusalén y sobre la importancia del culto regio, véanse N. Poulssen, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Atten Testament*, Stuttgart, 1967; G. W. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, Lund, 1959; T. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*. I: *Der Tempel Salomos*, Leiden, 1970. Véanse también J. Schreiner, *Sion-Jerusalem. Jabwes Königssitz*, Munich, 1963; F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*, Berlín, 1970; E. L. Ehrlich, *Die Kultsymbolik im Alten Testament u. im nachbiblisehen Judentum*, Stuttgart, 1959; H. J. Hermisson, *Sprache u. Ritus im altisraelitischen Kult*, Neukirchen-Vluyn, 1965.

114. Sobre los «Salmos de entronización», véase S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II. *Das Thronbesteigungsfest Jabwäs u. der Ursprung der Eschotologie*, Cristianía, 1922. Sobre la función cultural de los salmos, véanse S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vols., Nueva York-Oxford, 1962; H. Ringgren, *Faith of the Psalmist*, Filadelfia, 1963; H. Zirker, *Die Kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen*, Bonn, 1964; C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, Richmond, 1965. Véase también O. Keel, *Feinde*

und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, Stuttgart, 1969.

Sobre Yahvé en tanto que «Dios vivo», véanse G. von Rad, *Old Testament Theology* I, págs. 306 y sigs.; W. Eichrodt, *Teología del AT* I, págs. 209 y sigs.; O. Eissfeldt, *The Old Testament*, págs. 102 y sigs.; H. Ringgren, *La religion d'Israel*, págs. 99 y sigs.; G. Fohrer, *op. cit.*, págs. 164 y sigs. Véase también H. Ringgren, *World and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities in the Ancient Near East*, Lund, 1947. Sobre las concepciones israelitas del ser vivo y del «aliento-espíritu», véase Daniel Lys, *Rûach*, París, 1962; W. Eichrodt, *Teología del AT* II, págs. 137-156.

Sobre la idea de la resurrección, véase H. Riesenfeld, *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings*, Upsala, 1948; Widengren, *Sakrales Königtum*, págs. 45 y sigs.

115. El libro de Job consta de un prólogo y de un epílogo en prosa, con un cuerpo central en verso que comprende los diálogos Job y sus amigos. Existe cierta divergencia entre las porciones en verso y en prosa.

De la enorme literatura sobre Job señalaremos: O. Eissfeldt, págs. 454 y sigs., 764 y sigs. (bibliografía); G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob*, 1963; S. Terrien, *Job*, Neuchâtel, 1963; J. Pedersen, «Scepticisme israélite», *RH Ph R*, 10 (1930), págs. 317-370; P. Humbert, «Le modernisme de Job», *VT*, supl. 3 (1955), págs. 150-161; H. H. Rowley, «The Book of Job and its Meaning» = *From Moses to Qumran*, 1963, págs. 141-183; L. Alonso Schökel, *Job, en Los Libros Sagrados*.

116. Sobre Elías, véanse G. von Rad, *Old Testament Theology* II, págs. 14-31; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, págs. 230 y sigs. (bibliografía en n. 15); L. Bronner, *The stories of Elijah and Elisha as polemics against Baal worship*, 1968, y los dos volúmenes de *Études Carmélitaines: Élie le Prophète*. I, *Selon les Écritures et les traditions chrétiennes*; II, *Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam*, París, 1956. Véase sobre todo P. Marie-Joseph Stiassny, *Le Prophète Élie dans le Judaïsme* II, págs. 199-255.

Sobre los profetas culturales, véanse A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Upsala, 1945; H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, págs. 144-175; J. Jeremias, *Kultprophetie u. Gerichtsverkündigung in der späteren Königszeit Israels*, Neukirchen-Vluyn, 1970.

Sobre las relaciones entre reyes y profetas culturales, véanse J. Pedersen, *Israel* I-II, págs. 124 y sigs.; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 217 y sigs., 237 y sigs.

La literatura reciente sobre el profetismo veterotestamentario es analizada en los estudios de H. H. Rowley, «The Nature of Old Testament Prophecy in the light of Recent Study», *Harvard Theological Review*, 38 (1945), págs. 1-38, y G. Fohrer, «Neuere Literatur zur Alttestamentlichen Prophetie», *Theologische Rundschau* (1951), págs. 277-346, (1952), págs. 192-97, 295-361; íd., «Zehn Jahre Literatur zur alttestamenttichen Prophetie», ibíd. (1962), págs. 1-75, 235-297; 301-374; W. Eichrodt, *Teología del AT* I, págs. 307-556. Puede verse una exposición sucinta en G. von Rad, *Theology* II, págs. 50 y sigs.; Fohrer, *History of Israelite Religion*, págs. 230 y sigs.; véanse también S. Mowinckel, «The "Spirit" and the "Word" in the Pre-Exilic Reforming Prophets», *Journal of Biblical Literature*, 53 (1934), págs. 199-227; André Neher, *L'essence du prophétisme*, París, 1955, págs. 85-178 (el marco hebreo de la profecía), págs. 179-350 (la profecía viva); Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, París, 1958.

Sobre la significación simbólica de los gestos realizados por los profetas, véase G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, 1968[2].

117. Sobre Amós y Oseas, véanse G. von Rad, II, págs. 129-146; Ringgren, *Histoire*, págs. 278 y sigs.; Fohrer, *History of Israelite Religion*, págs. 243-61; H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche*, Upsala, 1935; A. Caquot, «Osée et la royauté», *RH Ph R*, 41 (1961), págs. 123-146; E. Jacob, «L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée», *RH Ph R*, 43 (1963), págs. 250-259.

118. Sobre Isaías, véanse O. Eissfeldt, *The Old Testament*, págs. 303-346, con bibliografía en 303-304; Von Rad, II, págs. 147-169; Fohrer, *History*..., págs. 251-257; véanse también S. H. Blank, *Prophetic Faith in Isaiah*, 1958. Miqueas de Moréshet, contemporáneo de Isaías, pero algo más joven, predicó probablemente entre los años 725-711. Sus ocho discursos se recogen en los primeros capítulos de su libro. Algunos fragmentos (1,16; 2,4-5.10.12-14), así como otras secciones, son adiciones postexílicas. Miqueas no se interesaba por la política internacional, sino que lanzó sus ataques contra las injusticias sociales y la depravación moral de Judá. El castigo no tardaría en llegar. El país sería devastado (5,10; 6,16) y «Sión será como un campo arado, Jerusalén será una ruina, el monte del templo un cerro de breñas» (3,12). En las adiciones postexílicas hay una perícopa mesiánica: de Belén nacerá «el que ha de ser jefe de Israel»; Asiria será vencida y el rey extenderá su grandeza «hasta los confines de la tierra». Con él vendrá la paz (5, 1-5). Véase Fohrer, *History*, pág. 257, n. 20 (bibliografía).

En el último tercio del siglo VII ejercen su ministerio tres «profetas menores»: Sofonías, Habacuc y Nahún. El primero merece atención por la energía con que anuncia la inminencia del «día de Yahvé»: «¡Se acerca el día grande de Yahvé! ... Será un día de cólera, día de angustia y aflicción, día de destrucción y desolación...» (1,14 y sigs.).

119. Sobre Jeremías, véanse G. von Rad, II, págs. 188-199; Eissfeldt, págs. 346-364, 717-718 (con abundante bibliografía); Fohrer, *History*, págs. 188-199.

120. Sobre Ezequiel, véanse G. von Rad, II, págs. 220-237; Eissfeldt, págs. 365-381 (abundante bibliografía en 365-369, 758); C. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, 1952; *History*, págs. 316-321. Véanse también J. Steinmann, *Le prophète Ezcchiel et les débuts de l'exil*, 1953; T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, 1955.

121. Sobre el concepto de «día de Yahvé», véanse G. von Rad, «The Origin of the concept of the Day of Yahweh», *JSS*, 4 (1959), págs. 97-108; *Old Testament Theology* II, págs. 119-125.

Sobre el rey futuro, el Mesías, véase S. Mowinckel, *He that cometh*, Nueva York, 1954, págs. 96 y sigs., 155 y sigs.

Sobre la valoración religiosa de la historia por los profetas, véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 2.ª ed., págs. 122 y sigs.

122. La historia de las interpretaciones de Dioniso ha sido objeto de estudio en una tesis doctoral aún inédita: Mark McGinty, *Approaches to Dionysos: A Study of the Methodological Presuppositions in the Various Theories of Greek Religion as Illustrated in the Study of Dionysos*, Univ. de Chicago, 1972. El autor discute la interpretación de F. Nietzsche (*Die Geburt der Tragödie*, 1871); Erwin Rohde (*Psyche*, 1894); Jane Harrison (*Prolegomena*, 1901; *Themis*, 1912); M. P. Nilsson (especialmente en *Geschichte d. griechischen Religion* I, págs. 571 y sigs.; *The Minoan-Mycenaean Religion*, 1927, 1950[2]); Walter Otto (*Dionysos*, 1933); E. R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951) y W. K. Guthrie. En francés puede consultarse la obra admirable de H. Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*, París, 1951, con una rica bibliografía (págs. 483-504).

Sobre la etimología de Semele, véase P. Kretschmer, *Aus der Anomia*, 1890, págs. 17 y sigs. Kretschmer comparó el término tracofrigio Semelô, atestiguado en las inscripciones frigias de la época imperial para designar a la Diosa Tierra, con el eslavo *zemljia*, «tierra», y con Zemyna, el nombre lituano de la diosa ctónica. La etimología ha sido aceptada por Nilsson, *Minoan-Mycenaean Rel.*, pág. 567, y Wilamowitz, *Der Glaube d. Hellenen* II, pág. 60, y rechazada, entre otros, por Otto, *Dionysos*, págs. 69 y sigs.

Desde hace un siglo vienen tratando de explicar los investigadores la «persecución» de Dioniso por la historia de la penetración de su culto en Grecia; el dios era considerado implícitamente como un «extranjero» llegado de Tracia (por ejemplo, Rohde) o de Frigia (Nilsson). Después de haber sido descubierto su nombre en algunas inscripciones micénicas, numerosos autores defienden el origen creten-

se de Dioniso; véanse Karl Kerényi, «Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutingen Stand der Forschung», en *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein Westfalen*, Colonia, 1956, págs. 6 y sigs.; *Der frühe Dionysos*, 1960; véanse las observaciones de Pestalozza, «Motivi matriarcali in Etolia ed Epiro», *Rendiconti Ist. Lomb. di Science e Lettere*, 87 (1957), págs. 583-622, estudio reeditado en *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Florencia, 1964, págs. 257-295, especialmente 272-273, n. 3. Véanse también T. B. L. Webster, «Some Thoughts on the Prehistory of Greek Drama», *Bull. of the Inst. of Classical Studies*, 5 (1958), págs. 43-48; G. van Hoorn, «Dionysos et Ariadne», *Mnemosyne*, 12 (1959), págs. 193-197, y sobre todo J. Puhvel, *Eleuther and Oinoâtis*, en E. L. Bennett (comp.), *Mycenaean Studies*, Madison, 1964, págs. 161-170.

123. Las fiestas en honor de Dioniso han sido analizadas por Jeanmaire, *op. cit.*, págs. 25 y sigs., 484 y sigs. (bibliografía). Véase también (sobre las Leneas) M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906, págs. 275 y sigs.; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlín, 1932, págs. 125 y sigs. Sobre las Antesterias, véase Jeanmaire, págs. 48-56 y 486 (bibliografía).

Sobre la función religiosa de los concursos y combates rituales, véase M. Eliade, *La nostalgie des Origines*, págs. 315 y sigs.

Sobre el tema mítico-ritual del retorno periódico de los muertos, véanse M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 155 y sigs.; V. Lanternari, *La Grande Festa*, Milán, 1959, págs. 411 y sigs.

124. E. R. Dodds ha analizado en una perspectiva comparativa ciertos rasgos específicamente dionisíacos descritos en *Las Bacantes* (la oribasia, es decir, la salida llamada «a la montaña», las danzas frenéticas, el menadismo, el ataque a las aldeas), demostrando que se trata de ritos y costumbres atestiguados en toda Grecia antes y después de Eurípides; véase «Maenadism in the Bacchae», *Harvard Theological Review*, 33 (1940), págs. 155-176. Jeanmaire ha desarrollado esta misma investigación por lo que se refiere a los territorios situados fuera de Grecia; véase *Dionysos*, págs. 119 y sigs. (el *zar* y el

buri, en el norte de África, Arabia y Abisinia). En Grecia se conocen ejemplos de *mania* provocada por otros dioses; véase Jeanmaire, *op. cit.*, págs. 109 y sigs. Farnell ha recogido las menciones de sacrificios humanos y de canibalismo ritual; véase *Cults* V, págs. 167-171. Sobre el coribantismo, véase Jeanmaire, *op. cit.*, págs. 123 y sigs. y el estudio comparativo de Ernesto de Martino, *La Terra del rimorso*, Milán, 1961, págs. 220 y sigs. Para una interpretación ritual del episodio de Penteo, véase Clara Gallini, «Il travestismo rituale di Penteo», *SMSR*, 34 (1967), págs. 211 y sigs.

Los ritos de despedazamiento (*sparagmos*) y el consumo de la carne cruda (*ōmophagyu*) son característicos de la secta musulmana de los aissaoua (Isâwîya); véanse R. Eisler, «Nachleben dionysischen Mysterienritus», *ARW* (1928), págs. 172-183, que fue el primero en utilizar el libro de René Brunel, *Essai sur la confrérie des Aissäoua au Maroc*, París, 1926; véase también Eisler, *Man into Wolf*, Londres 1951, págs. 112 y sigs.; Jeanmaire, *op. cit.*, págs. 259 y sigs.

Sobre la supervivencia del sacrificio del toro en Tracia, confróntese C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, Atenas, 1949, págs. 50 y sigs.

125. Volveremos a ocuparnos del Misterio dionisíaco en el capítulo dedicado a las religiones de la época helenística (segundo volumen). Ciertas significaciones del mito del desmembramiento sufrido por el niño Dioniso-Zagreo serán analizadas en el capítulo sobre el orfismo (segundo volumen).

Sobre los juguetes con que los Titanes atrajeron al niño Dioniso-Zagreo, véase Jane Harrison, *Themis*, págs. 61 y sigs.; R. Pettazzoni, *I Misteri*, Bolonia, 1924, págs. 19 y sigs.; Jeanmaire, *Dionysos*, pág. 383 (a propósito del papiro de Fayum). Es importante precisar que ciertos detalles de este episodio reflejan creencias e ideas arcaicas: uno de los juguetes, concretamente un rombo, es utilizado en los ritos de la pubertad entre los primitivos; véanse M. Eliade, *Naissances mystiques*, págs. 56 y sigs.; O. Zerries, *Das Schwirrholz*, Stuttgart, 1942, págs. 84 y sigs., 188 y sigs.; la costumbre de cubrirse el rostro con yeso (véanse Harrison, *Prolegomena*, págs. 491 y sigs.; Pettazzoni, *La re-*

ligion dans la Grèce antique, págs. 120 y sigs.) está atestiguada en muchas sociedades secretas primitivas.

Walter Otto, *Dionysos*, págs. 191 y sigs., ha demostrado que numerosas noticias contenidas en obras relativamente tardías proceden de fuentes más antiguas.

Sobre el «problema» atribuido a Aristóteles, véase L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, París, 1955, págs. 51 y sigs.

Los Misterios de Dioniso han dado lugar a una larga controversia. Volveremos sobre este problema en el segundo volumen de esta obra. De momento pueden consultarse: P. Boyancé, «L'antre dans les mystères de Dionysos», *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, 33 (1962), págs. 107-127; R. Turcan, «Du nouveau sur l'initiation dionysiaque», *Latomus*, 24 (1965), págs. 101-119; P. Boyancé, «Dionysiaca. À propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque», *Revue des Études Anciennes*, 68 (1966), págs. 33-60.

Índice de nombres

Adams, C. L., 546
Adams, R. M., 486
Ahlström, G. W., 245, 246, 429, 541, 598
Albright, W. F, 210, 221, 238, 243, 244, 531, 534, 536, 540
Aldred, C., 512
Allchin, B. y R., 173, 175, 176, 178, 260, 519, 546
Allen, T. C., 512
Allström, G., 429
Alonso Schokel, L., 538, 599
Alt, A., 231, 540
Anati, E., 49, 61, 479, 485, 489
Anderson, E., 486
Andrae, W., 534
Andree, R., 97
Apte, V. M., 545
Arbman, E., 563
Arnal, J., 516
Astour, M. C., 531, 533
Atkinson, R. J. C., 516
Auerbach, E., 538
Austin, J. L., 484
Aynard, J. M., 502

Baldry, H. C., 566
Bandi, H. C., 477, 479, 518
Barr, K., 592
Barrelet, M. T., 495
Bartholomae, C., 587
Baumann, H., 488, 527
Baumgartel, E. J., 153, 504
Baumhoff, M. A., 479
Bausani, A., 544, 586, 589, 597
Bégouen, H., 480
Bellwood, P., 474
Bennett, E. L., 603
Benoziglio, J. L., 21
Benveniste, E., 543, 550, 586, 592
Bergaigne, A., 267, 547, 548, 552, 554
Berghe, L. van den, 495, 496
Bergmenn, E., 492

Bernhardt, K. H., 598
Bhawe, S. S., 562
Bianchi, U., 566, 569, 579, 583-586, 591, 592, 594, 596
Bickerman, E., 408, 592
Bidez, J., 584
Binder, G., 593
Birchal, A., 542
Blair, C. Y., 559
Blanc, A. C., 30, 476
Blank, S. H., 601
Blázquez, J. M., 570, 581
Bleeker, C. J., 505, 506, 586
Bloomfield, M., 547
Boas, G., 566
Bodéus, R., 544
Bonfante, G., 569
Bonhoeffer, D., 19
Bonnet, H., 505, 507, 508, 509, 510
Bordes, F., 473
Borgeaud, P., 522
Borst, A., 536, 541
Bosch-Gimpera, P., 541, 546
Bottéro, J., 99, 100, 492, 495, 496, 534
Boulanger, A., 563
Bousquet, J., 559
Bousset, W., 421, 595
Boyancé, P., 579, 605
Boyce, M., 400, 405, 590
Bradke, P. von, 547
Braidwood, L., 486
Braidwood, R. J., 74, 486
Brandon, S. G. F., 499
Breasted. J. H., 136, 137, 144, 145, 505, 506, 509, 512, 513
Brelich, A., 365, 366, 368, 370, 563, 577, 578
Breuil, H., 30, 42, 473, 476, 479
Bright, J., 533
Brodar, S., 477
Brommer, F., 570
Bronner, L., 599
Brough, J., 552
Brown, N. O., 573
Brown, N. W., 272, 550, 556
Bruce, F. F., 544
Brunel, R., 464, 604
Brunner, A., 138
Brunner, H., 506, 508
Bryan, A., 474
Buck, A. de, 132, 508, 510
Buitenen, J. A. B., 285, 554, 559
Bull, L., 508
Burgstaller, E., 481
Burkert, W., 25, 334, 474, 563, 567, 568, 573, 578, 579, 582, 584
Burrow, T., 572
Burrows, E., 95, 96
Burton-Brown, T., 511
Busink, T. A., 598
Butterworth, E. A. S., 501

Caland, 554
Cameron, G., 400, 591, 592
Cappieri, M., 178, 520
Caquot, A., 208, 210, 213, 503, 529, 532, 533, 600
Cardona, G., 542
Carlson, R. A., 598
Casal, J. M., 519
Cassin, E., 106, 112, 497
Cassuto, U., 207, 530, 532
Castellino, G. R., 92, 97, 106, 491, 492, 493, 502
Casteret, N., 41, 480

Cauvin, J., 60, 75, 485, 489
Cazelles, H., 538
Chadwick, J., 521
Charet, J., 41, 480
Charriére, G.T., 479
Chary, T., 601
Chassinat, E., 509, 510
Chestov, L., 236
Childe, G., 74, 168, 517, 518
Childs, B. S., 535
Chirasi, I., 486, 570, 571, 575, 581
Christensen, A., 423, 424, 557, 596
Christian, V., 492
Clark, G., 168, 473, 476
Clark, R., 125, 127, 139, 140, 141, 505, 506, 509, 510
Clarke, 504
Clemen, C., 201, 475, 527
Cles-Reden, S. von, 516
Closen, C. E., 535
Closs, A., 56, 484
Contenau, G., 115, 497, 500, 501.
Converse, H. S., 554.
Cook, G. A., 535
Coomaraswamy, A. K., 211, 262, 268, 291, 532, 546, 548, 549, 553, 556, 558, 562
Coppens, J., 535
Corbin, H, 596
Cornelius, F., 543
Cornford, F. M., 581
Cottrell, L., 521
Crawford, O. G. S., 404
Croissant, J., 584
Cross, F. M., 205,206, 232, 529, 530, 536, 539, 540, 600
Crossland, R., 542
Dammron, A., 535
Dandekar, R. N., 554
Daniel, G., 165, 167, 169, 515, 516, 517
Darmsteter, J., 587
Dart, R. A., 32, 476
Dasgupta, S., 558
David, M., 496
Debus, A. G., 491
Defradas, J., 512
Deichgräber, K., 579
Delatte, A., 579, 582
Delcourt, M., 343, 347, 350, 351, 470, 570, 571, 577, 581, 585
Demargue, P., 521
Demieville, P., 552
Dentan, R. C., 508
Derchain, P., 505
Detienne, M., 262, 563, 567, 568, 576
Deubner, L., 584, 603
Devore, I., 474
Devoto, G., 264, 206, 541, 543
Dhorme, E., 492, 496, 497, 499, 524, 530
Diamond, S., 483
Dielterlen, G., 51, 483
Dieterich, A., 488, 584
Dietrich, B. C., 569
Dijk, J. van, 493, 494, 502
Dimhley, G. W., 485
Dinzelbacher, P., 596
Dittmer, K., 487, 488
Donadoni, S., 505
Dorson, R. M., 542
Dostal, W., 210, 485, 489, 531
Dow, S., 582
Driel, G. van, 496

Drioton, E., 503, 510, 511, 512, 514
Driver, G. R., 209, 213, 214, 529
Drower, M. S., 529
Duchesne-Guillemin, J., 395, 398, 404, 405, 408, 415, 418, 419, 553, 586, 587, 588, 589, 591, 592, 594, 595, 596
Duhn, F. von, 522
Dumas, F., 503
Dumezil, G., 254, 255, 257, 258, 271, 265, 266, 267, 408, 415, 424, 544, 545, 548, 549, 550, 553, 557, 587, 589, 590, 594, 597
Dumitrescu, H., 81, 490
Dumitrescu, V., 80, 490
Dumont, P. E., 547, 555
Dussaud, R., 524, 541

Edsman, C. M., 581
Edwards, I. E. S., 506
Edzard, D. O., 492, 494
Effenterre, H. van, 521
Eheremberg, K., 36, 477
Ehrlich, E. L., 598
Eichrodt, W., 534, 595, 599, 600
Eissfeldt, O., 502, 529, 534, 541, 599, 601
Eitrem, S., 573, 577, 579, 584
Elder, J. W., 559
Eliade, M., 39, 44, 48, 50, 52, 53, 56, 58, 59, 60, 67, 69, 71, 72, 73, 83, 97, 116, 129, 173, 174, 175, 176, 221, 222, 224, 226, 260, 262, 269, 284, 302, 303, 316, 322, 337, 362, 364, 396, 411, 418, 428, 452, 478, 481, 483, 485, 486, 488, 489, 491, 493, 499, 518, 519, 527, 532, 538, 549, 550, 551, 555, 556, 558, 559, 560, 562, 564, 571, 581, 588, 589, 591, 593, 594, 596, 597, 602, 603, 604
Eliot, T. S., 18
Eliott Smith, G., 169, 171, 517
Emery, W. B., 504
Engberg, R. M., 511
Engnell, I., 498, 499
Erdmann, K., 410, 593
Erman, A., 505, 510, 512
Erman-Blackman, 143, 144, 145, 511, 512
Esnoul, A. M., 556, 559
Evans, A. J., 526
Evans, A., 181, 182, 183, 184, 185, 521
Evans, J. D., 165, 169, 515, 516, 517

Fairservis, W. A., 173, 176, 178, 519, 546
Falkenstein, A., 94, 491, 492, 495, 497, 501, 502
Farnel, L. R., 365, 469, 563, 565, 570, 571, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 584, 585, 586, 604
Farquahar, J. N., 558
Faulkner, R. O., 506, 510
Faure, P., 180, 188, 521, 523
Ferm, V., 524
Festugière, 466
Filliozat, J., 554
Finet, A., 502
Fisher, L. R., 211, 532
Flacalière, R., 576
Fleming, A., 488
Fohrer, G., 231, 238, 240, 242, 245, 246, 427, 428, 429, 437, 438,

441, 448, 450, 529, 533, 534, 536, 538, 540, 541, 597, 598, 599, 600, 601
Follet, R., 496
Fonterose, J., 550
Forbes, R. C., 83, 491
Foucart, P., 380, 577, 579
Frainez, J., de, 597
Frankfort, I., 110, 112, 123, 124, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 139, 140, 498, 499, 504, 505, 508, 509, 510, 513, 514
Frauenwalder, E., 558
Frazer, J. G., 97, 161, 509, 525, 535, 581
Freud, S., 19, 20, 26
Friedrich, P., 542
Fromentoux, M., 20
Furlani, G., 496, 524

Gabrielli, F., 538
Gaerte, W., 52, 483
Gahs, A., 36, 477
Gallavoti, C., 543
Gallini, C., 604
García Bellido, A., 484
Garelli, P., 106, 498, 501, 528
Garnot Sainte-Fare, J., 505, 508
Garrod, D. A. E., 485
Garstang, J. y J. B. E., 75, 489
Gasparini, E., 51, 483
Gaster, T., 195, 198, 492, 494, 525, 526, 531, 535, 550
Gauthier, H., 509
Gelb, I. J., 528
Geldner, K. F., 547, 595
Gerasimov, M. M., 45
Gershevitch, I., 590, 592, 594
Gese, H., 529
Gimbutas, M., 79, 80, 81, 250, 490, 541
Ginsberg, H. L., 529
Glasenapp, H. von, 320, 548, 562
Glory, A., 476
Gnoli, G., 391, 400, 401, 404, 405, 408, 410, 418, 422, 586, 589, 590, 591, 592, 593, 595, 596
Goedicke, H., 508
Goetze, A., 193, 194, 195, 192, 523, 524, 526
Goff, B. L., 77, 490
Gonda, J., 270, 275, 276, 277, 280, 284, 289, 290, 294, 298, 300, 302, 314, 316, 520, 544, 547, 548, 549, 550, 552, 553, 554, 555, 557, 558, 559, 562, 596
Goodenough, W. H., 542
Gorce, M., 476
Gordon, C. A., 533
Gordon, C. H., 205, 207, 208, 214, 529
Graham, J. W., 184, 521, 522
Gray, L. H., 586, 596
Gray, T., 528, 531, 532
Graziosi, P., 44, 479
Greene, W. C., 569
Greenman, E. F., 474
Greven, L., 514
Griffiths, J. G., 566
Guarducci, M., 576
Guilmot, M., 514
Gunkel, H., 534
Guntert, H., 548, 549, 557
Gurney, O. R., 194, 198, 415, 523, 524, 525
Güterbock, H., 195, 200, 202, 524, 526

Guthrie, W. K. C., 248, 354, 389, 563, 570, 571, 572, 575, 578, 602

Haarh, E., 493
Haas, V., 525
Haddad, H. S., 530
Haeckel, J., 28, 178, 520
Haldar, A., 246, 437, 541, 600
Hall, A. R., 491
Hallo, W. W., 494
Hamp, E., 254, 543
Hancâr, F., 44, 481
Harris, D. H., 65
Harris, J. R., 503
Harrison, J. E., 186, 522, 563, 578, 602, 603
Hauer, J. W., 230, 543, 553, 559
Hawkins, G. S., 516
Hayes, W. C., 503
Healey, R. F., 582
Heesterman, J. C., 292, 554, 555, 559
Hegel, F., 19
Heidel, A., 98, 106, 114, 117, 493, 494, 498, 500, 502
Hein, N. J., 546
Heine-Geldern, R., 170, 171, 518, 546
Heizet, R. F., 479
Helck, W., 494, 531
Henning, W. B., 391, 588
Henninger, J., 39, 478, 525, 536, 538
Hermisson, H. J., 598
Herrington, C. J., 576
Herrmann, C., 576
Herrmann, F., 486
Herrmann, W., 532
Herter, H., 576
Herzfeid, E., 588
Hillebrandt, A., 547, 552, 554, 555
Hillmann, R., 540
Hilteibetel, A., 544
Hirner, M., 509
Hoenn, K., 575
Hoens, D. J., 304, 559
Hoermann, K., 36, 477
Höfler, O., 557
Höfner, M., 529
Holmyard, E.Y., 491
Honig, P., 518
Hooke, S. H., 498, 499, 524, 518
Hoorn, G. van, 603
Horsch, P., 547, 549
Hulktranz, A., 481
Humbach, H., 587, 596
Humbert, P., 534, 599
Hutchinson, R. W., 178, 181, 521, 522
Hvidberg, F. F., 535

Imparati, F. I., 523
Isaac, E., 537
Ivanov, V., 550

Jackson Knight, W. F., 521
Jacob, E., 600
Jacobsen, T., 94, 491, 493, 495, 498
Jacobsohn, H., 507
James, E. O., 475, 476
Jansen, I. L., 583
Jaritz, K., 501
Jean, C. F., 491
Jeanmaire, H., 326, 357, 359, 367, 454, 458, 465, 469, 470, 471, 472, 564, 573, 575, 577, 602, 603, 604
Jennings, J. D., 474
Jensen, A. E., 68, 486, 525, 553
Jensen, P., 501

Jesi, F., 511
Jestin, R., 92, 94, 95, 491
Jettmar, K., 41, 481, 482, 546
Jirku, A., 529
Johnsen, G., 268, 549
Johnson, A. R., 537, 598
Jung, C. G., 19
Junker, H., 505

Kane, P. V., 555
Kapelrud, A. S., 530, 531, 532
Kaufmann, Y., 534, 540
Kees, H., 505, 508, 513
Keith, A. B., 547, 552, 554, 555, 557, 558
Kent, R. G., 408, 592
Kenyon, K. M., 74, 75, 409, 528
Kerényi, K., 380, 383, 521, 566, 571, 573, 577, 579, 582, 584, 585, 603
Kern, O., 563, 564, 565, 579, 584
Kerschensteiner, J., 566
Kierkegaard, S., 236
Kirchner, H., 42, 162, 163, 481, 516
Kirfel, W., 555
Klima, O., 588
Knipe, D. M., 554, 553
Koby, F. E., 36, 37, 478
Koenig, J., 540
Kollantz, A., 540
Koppers, W., 36, 37, 178, 520, 541, 543, 555
Korte, A., 579, 584
Kraeling, C. H., 486
Kramer, S. N., 89, 91, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 491, 492, 493, 495, 500, 501, 524, 529
Kramrisch, S., 550, 556
Kraus, F. R., 492
Kretschmer, P., 453, 569, 602
Krujit, A. C., 161
Kühn, H., 480
Kuiper, F. B. J., 273, 548, 549, 550, 552, 553, 556, 590, 594
Kumar G. D., 546
Kuruniotis, K., 578

Labat, R., 106, 112, 497, 499, 500, 502, 529
Lambert, C., 535
Lambert, M., 92, 492, 494, 498
Lambert, W. G., 499, 502, 527, 528
Laming, A., 49, 479, 480
Landsberger, B., 94, 492, 493
Lanternari, V., 603
Lantier, R., 473
Laroche, E., 524, 525
Larso, G. I., 544
Latte, K., 573
Leclant, J., 507
Le Rouzic, Z., 515, 516
Lee, R. B., 474
Leeuw, G. van der, 476
Lefebvre, G., 511
Lehman-Haupt, C. F., 522
Leibovici, M., 106, 498, 503
Leicester, a. M., 491
Leisner, G., 515
Leisner, V., 515
Lejeune, M., 521
Lenaen, H. J., 496
Lentz, W., 587
Leroi-Gourhan, A., 31, 32, 36, 37, 40, 45, 46, 49, 475, 476, 478, 479, 480, 482
Leveque, P., 328, 332, 564, 565, 570, 574, 575

Levi, S., 548, 558
Lhote, H., 46, 489, 480, 483
Liagre, F. M. T., 498
Lincoln, B., 557
Lindblom, J., 246, 541
Livingstone, F. B., 473
Lloyd-Jones, H., 338, 563, 568, 569
Lods, A., 244, 541
Lommel, A., 43, 482, 554
Lommel, H., 550, 586, 590, 594
Loofs, H. H. E., 518
Lord, M. L., 579
Lorenzen, D. N., 559
Lot-Falck, E., 568
Lovejoy, A. O., 566
Löwis of Menar, A. von, 527
Lüders, H., 548
Luquet, G. H., 475
Luria, S., 521

Maag, V., 534
Maas, 584
Mabuchi, T., 486
MacDonald, A. W., 557, 558
MacDonell, A. A., 547, 552
Mackay, E. J., 519
Magnien, V., 579, 581, 582
Maier, J., 540
Mainage, T., 475
Majumdar, R. C., 546
Makkay. J., 481
Malamat, A., 541
Malez, M., 477
Mallowan, M. E. L., 78, 490
Malten, L., 570, 581
Maringer, J., 36, 37, 39, 41, 57, 59, 61, 163, 164, 475, 476, 478, 479, 480, 482, 484, 516
Marr, K. J.,475
Marshak, A., 47, 48, 481, 482
Marshall, J., 175, 518, 519
Martino, E. de, 582, 604
Marx, K., 20
Masson, O., 525
Matthes, W., 480
Matthews, W. A., 521
Maury, J., 559
Mayrhofer. M., 542, 592
Mayrhofer-Passler, E., 554
Mazar, B., 528
McCarthy, F. D., 474
McGinty, M., 602
Méautis, G., 579
Meek, T. J., 540
Meillet, A., 404, 590
Meissner, B., 121, 497, 502
Mendenhall, G. E., 242, 539, 540
Menghin, O. F. A., 477, 521
Meriggi, P., 526
Messina, G., 593
Metzger, H., 578
Meuli, K., 36, 334, 477, 485, 566, 567, 573, 578, 594
Meyer, J.J., 550
Miyakawa, H., 481
Moellendorf, 563
Molé, M., 391, 393, 395, 396, 400, 401, 408, 419, 420, 425, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 596
Montesi, G., 553
Moor, J.C. de, 529, 530
Moortgat, A., 495
Morenz, S., 127, 128, 129, 130, 505, 506, 508, 512, 514
Moret, A., 134, 507, 508, 509
Mortier, R., 476

Moscati, S., 496, 528
Moulinier, L., 469, 605
Moulton, J. H., 586
Movius, H. L., 476
Mowinckel, S., 437, 538, 598, 600, 602
Müller, K. O., 562
Müller, M., 19, 255, 270, 542
Müller-Karpe, H., 31, 56, 57, 60, 61, 75, 77, 78, 473, 477, 484, 485, 489, 490, 504
Multhauf, R. P., 491
Murray. G., 563
Mus, P., 557
Mylonas, G. E., 381, 578, 580, 582, 583, 584, 586
Myres, J. L., 521

Narr, K. J., 204, 473, 478, 479, 481
Naville, E., 512
Neher, A., 442, 443, 600
Nehring, A., 541, 552
Neugebauer, O., 503
Niel, F., 515
Nietzsche, F., 20, 602
Nilsson, M. P., 179, 181, 182, 183, 186, 348, 360, 381, 453, 466, 521, 522, 563, 564, 569, 570, 571, 573, 575, 576, 577, 579, 580, 585, 602, 603
Noack, F., 578
Nock, A. D., 578
Norbeck, E., 474
Noth, M., 533, 534, 540, 598
Nougayrol, J., 104, 116, 121, 496, 497, 501, 502, 503
Nourgier, L. R., 481
Nyberg, H. S., 396, 397, 421, 587, 588, 589, 594, 600
Nyburg, H., 499

O'Flaherty, W. D., 552, 558, 559
Ochsenschlager, E. L., 583
Octobon, E., 515
Oldenberg, H., 547, 552
Oldenburg, U., 205, 206, 208, 209, 212, 529, 530, 531, 532
Olrik, A., 597
Onian, R. B., 485
Onofrio, C. D. d', 555
Oppenheim, A. L., 93, 105, 112, 120, 496, 497, 500, 502, 503
Orgogozo, J.J., 573
Otten, H., 524, 525, 526
Otto, E., 509
Otto, R., 242
Otto, W., 352, 355, 361, 376, 383, 455, 456, 458, 459, 460, 468, 563, 573, 576, 579, 584, 602, 605

Pagliaro, A., 591
Pallis, S. A., 499
Palmer, R. L., 342, 521, 570
Pandery, D. P., 553
Paribeni, R., 186, 522
Parke, H., 572
Parrot, A., 491, 535
Partington, I. R., 491
Patte, E., 475
Paulson, I., 478, 481
Pavry, J. D. C., 422, 595
Payne, R., 569
Pedersen, J., 246, 534, 538, 541, 597, 599, 600
Pendelbury, J. D. S., 512
Penner, H., 556
Pensa, C., 551

Péquart, M. y J., 516
Pericot, L., 484, 515
Perrot, J., 484
Perry, J. W., 171, 517
Persson, A. W., 182, 183, 521, 522, 580
Pettazoni, R., 417, 514, 563, 581, 604
Pettersson, O., 488
Pettinato, G., 494
Pfeiffer, R. H., 119, 120, 502
Pfister, F., 577
Piankoff, A., 140, 152, 153, 507, 512, 515
Picard, C., 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 326, 521, 522, 523, 564, 572, 574, 575, 578, 579, 580, 581, 583, 584
Pidoux-Payot, J. L., 20
Piggot, S, 168, 176, 472, 519
Pohlenz, 565
Pohlhausen, H., 56, 484
Posener, G., 508, 511
Poulsen, N., 598
Pringsheim, G. H., 381
Proust, M., 20
Puech, H. C., 491, 505
Puhvel, J., 526, 544, 555, 603

Rad, G. von, 244, 428, 440, 446, 448, 534, 538, 597, 598, 599, 600, 601, 602
Rademacher, L., 577
Radhakrishnan, S., 558, 560
Raikes, R. L., 520
Raingeard, P., 573
Ray, B., 484
Reichel-Dolmatoff, C., 33, 34
Reiner, E., 497
Renfrew, C., 124, 168, 169, 516, 517
Renou, L., 262, 278, 546, 547, 548, 549, 550, 552, 553, 554, 556, 558, 559
Richards, J. F., 544
Richardsons, N. J., 579
Rickard, T. A., 490
Riesenfeld, H., 432, 599
Rilke, R. M., 18
Ringgren, H., 231, 232, 238, 240, 244, 245, 428, 429, 430, 431, 438, 439, 440, 442, 443, 445, 448, 534, 536, 537, 540, 597, 598, 59, 600
Robert, C., 577
Robert, R., 476, 481
Roberts, J. J. M., 530, 531
Röder, J., 518
Roeder, G., 505
Rohde, E., 365, 369, 455, 464, 466, 576, 577, 578, 602
Rölling, W., 529, 530
Römer, W. H. P., 503
Roscher, W. H., 574
Rose, H. T., 357, 359, 563, 571, 574, 577
Rosenfeld, A., 41, 42, 479, 480, 482
Roussel, P., 582, 584
Rowley, H. H., 234, 244, 245, 529, 537, 538, 541, 599, 600
Rudhart, J., 335, 568
Rudolph, K., 529, 589
Ruipérez, M. S., 575
Rupp, E. G., 544
Rushdi, S., 60
Rust, A., 55, 56

Sabbatucci, D., 565, 583

Saccasyn-Della Santa, E., 481
Sachs, A., 503
Sachs, C., 51
Saleh, A., 506
Sauer, C. O., 486
Sauneron, S., 127, 128, 129, 130, 506, 509
Sauvé, J. L., 288, 555
Säve-Söderbetght, T., 511
Schachermeyr, F., 560
Schaeffer, C. F. A., 205, 211, 501, 530, 532
Schild, R., 60
Schlerath, B., 587
Schmidt, L., 83
Schmidt, W., 30, 36, 37, 477, 530, 543
Schmitz, C. A., 486
Schnabel, P., 494
Schott, A., 500, 501
Schrader, O., 541, 552
Schreiner, J., 598
Schröder, F. R., 550, 557
Schröder, L. von, 542
Schubert, J., 128, 506
Schuchhardt, C., 163
Schuler, E. von, 524, 526
Schwartz, B., 525
Scott, Littleton, C., 526, 527, 544, 570
Scott., A., 494
Sebeok, T. A., 542
Sechán, L., 333, 334, 565, 566, 568, 570, 574, 575
Segerstedt, T., 547
Seibert, I., 598
Seltman, C. T., 572
Senart, E., 559
Serner, A., 518
Sethe, K., 505, 506
Sicard, H. von, 51, 483
Silburn, L., 301, 558
Simon, E., 576, 578
Simoons-Vermer, R. E., 494
Simpson, W. W. K., 510
Singer, Ch., 491
Sjöberg, A., 478
Slawick, A., 478
Smend, S., 538, 540
Smith, S., 499, 598
Soden, W. von, 491, 494, 496, 497, 498, 500, 501
Söderblom, N., 422, 423, 424, 566, 595, 596, 597
Solhein, W., 65
Sollberger, E., 494
Speiser, E. A., 106, 497, 500, 523, 524
Spenser, H., 577
Spiegel, J., 503, 519
Stein, R., 72, 484
Steinmann, J., 601
Stella, L. A., 521
Stephens, F. J., 104
Stiassny, P. M. I., 599
Stiglitz, R., 585
Stock, H., 510
Stolz, F., 598
Straube, H., 485
Stubbs, M., 520
Sullivan, H. P., 520
Swadesh, M., 473
Sznycer, M., 208, 210, 213, 529

Terrien, S., 599
Thiem, P., 549

Thom, A., 516
Thomas, H. L., 542
Tolstov, S. P., 594
Toporov, V., 550
Tosi, M., 519
Tresmontant, C., 600
Tubini, B., 560
Tucci, G., 558
Tümpél, K., 576
Turcan, R., 605

Ucko, P. J., 41, 42, 46, 49, 479, 480, 482, 485, 488
Unvala, J. M., 594
Usemer, H., 97, 577

Vandier, J., 133, 134, 135, 136, 137, 503, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514
Vandvick, E., 566
Varagna, A., 24
Varenne, J., 546, 549, 560
Varille, A., 512
Vats, M. S., 519
Vaux, R. de., 60, 203, 217, 231, 232, 233, 234, 240, 484, 489, 524, 528, 529, 532, 533, 534, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 597
Velde, H., 510
Ventris, M., 521
Verdoorn, F., 518
Vernant, J. P., 333, 563, 564, 565, 566, 569
Vian, F, 183
Vieyra, M., 191, 195, 524, 526
Virolleud, C., 207, 210, 531, 532

Walcot, P., 323, 498, 527, 564
Wallis Budge, E. A., 509, 513
Walton, F. R., 579
Wasson, R. G., 552
Webster, T. B. L., 603
Weill, R., 136, 505, 506, 509
Weiser, A., 432
Welcker, F. G., 562, 574
Wendorf, F., 60
Wensick, A. J., 499
Wernert, P., 476
Wesendonk, O. G. von, 594
West, E. W., 594
West, M. L. 323, 324, 564, 576
Westermann, C., 598
Wheatley, P., 174, 519
Wheeler, M., 176, 178, 519, 521, 546
Widengren, G., 113, 392, 395, 396, 406, 408, 409, 410, 411, 415, 421, 422, 425, 429, 432, 496, 498, 499, 535, 544, 586, 587, 588, 589, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 599
Wikander, S., 257, 279, 393, 410, 422, 527, 543, 545, 550, 552, 553, 588, 591, 594
Wilamowitz, U von, 342, 347, 356, 453, 469, 563, 569, 602
Willets, R. F., 178, 179, 183, 521, 623
Willey, G. R., 474
Williams, Jackson, A.V., 586
Williams, R. J., 510
Wilson, J. A., 129, 143, 144, 145, 146, 148, 152, 503, 504, 506, 510, 511, 512
Winlock, H. E., 511
Winn, M. M., 542
Wölfel, D., 516
Wolski, J., 593

Worden, T., 540
Wormeli, D., 572
Wright, C. E., 491, 534
Wright, G. A., 486
Wüst, W., 477, 553, 559

Yerkes, R. K., 566
Yoshida, A., 67, 486
Yoyote, J., 127, 126, 128, 129, 130, 154, 156, 506, 509, 514, 515

Zabkar, L., 514
Zeehner, R. C., 400, 408, 412, 414, 418, 587, 589, 590, 593, 594, 595
Zerries, O., 604
Zimmern, H., 499
Zirker, H., 598
Zotz, L., 477
Zuntz, G., 165, 166, 169, 517, 585

Índice analítico

Las páginas en cursiva señalan aquellos lugares en los que se habla del tema de un modo expreso

Abaris, 348, 351 y sigs.
Abel, 225, 226
Abraham, 219, 220, 226
  el Dios de, 239 y sigs.
  padre de la fe, 233 y sigs.
  y la promesa, 230, 231
Acad, 89
  adivinación, 105
  magia y ocultismo, 105
  pensamiento religioso, 105, 118
  unificación con Sumer, 102 y sigs.
Acadios, 89
  religión, 89 y sigs.
Acheulense, 47
'Adam, 222
Adán, 222 y sigs.
Aditi, 262, 291
  Gran Diosa Madre, 270
Adityas, 270
Adivinación,
  en Babilonia, 120 y sigs.
  en Malta, 165
Adivinos, 435
Afrodita, 322, 344, 350, 358, 362 y sigs.
  y Atenea, 361
  en Chipre, 363
  elementos de su culto, 362
  y la fecundidad, 364
  e Isthar, 363
  origen oriental, 362
  potnia thērōn, 358
  reina de los tres niveles cósmicos, 364
  y la sexualidad, 363
  versión de su nacimiento, 363
  y las violencias sexuales, 361 y sigs.
Agamenón, 361

Agavé, 461
Agditis, 200
Agni, 264, 265, 296, 352
 atributos, 275
 epifanías, 274
 y el fuego, 285
 hijo de Dyaus, 273
 indias, 275
 y el yoga, 276
Agnichayana, 299
Agnihotra, 285
Agricultura:
 y acto sexual, 69
 anterior a la cerámica, 64
 y civilización, 65
 y creencias populares, 66
 descubrimiento de la, 55-97, 161
 crisis, 66
 datación, 64
 difusión, 78
 y el misterio de la muerte y la resurrección, 70
 mitos de origen, 68
 y modificación de comportamiento, 65
 monumentos megalíticos, 159 y sigs., 168
 y la mujer, 68-74
 en Obeid, 78
 primeras comunidades, 78 y sigs.
 revolución religiosa, 66, 74
 ritos, 82 y sigs.
 triunfo, 63, 64
 valores religiosos, 66 y sigs.
Agrionias, 456
Aguas primordiales, 91
Agujeros del alma, 163
Ahrimán, 395, 404
Ahura Mazda, 390-396, 401 y sigs.
 y el alma después de la muerte, 421, 422
 y las Ahuranis, 414
 y los Amesha Spenta, 403
 y los Aqueménidas, 407-409
 bondad y santidad, 402
 creación del mundo, 398
 creador de Mitta, 415
 y los *daēvas*, 407, 416 y sigs.
 deus otiosus, 418
 Dios Supremo, 407
 y la escatología, 402
 y la fiesta del Año Nuevo (*Nawrōz*), 409
 y los Fravashis, 418
 en los *gathas*, 398
 intervención en el mundo, 403
 invocado junto a Asha, 413
 y Mitra y Anahita, 402
 omnipotencia, 402
 padre de muchas entidades, 402
 poseedor de *xvarenah*, 405
 principio y fin, 398
 revelación a Zaratustra, 398-401, 402, 417
 sabiduría, 398-404
 sacrificios de, 417.
 y el sacrificio escatológico, 410, 411, 417-420
 Señor Sabio, 416-417
 el sol y el fuego asociados, 413
 y Varuna, 407
 y Vayu, 417
Aisa, 337-338
Akhenatón, 149:
 y Moisés, 238 reforma de, 131, 149 y sigs., 238

A-ki-til, 94
Akitu, 94, 10, 111
  en Egipto, 111
  entre los hititas, 111
  en Irán, 111
  entre los mandeos, 111
  en Ugarit, 111
Alalu, 199, 200, 201
Aldeas fortificadas, 80
Alma,
  alojada en el cráneo, 61
  juicio del, 154, 155, 423
  reside en los huesos, 29
  supervivencia, 61
  viaje después de la muerte, 421 y sigs.
Alquimistas, 87
  y Hermes, 356
Amarna,
  literatura de, 150 y sigs.
  naturalismo de, 150
  revolución de, 149 y sigs.
Amenemhat, 146
Amenhotep IV, *véase* Akhenatón
Ameretat, 398
Amesha Spenta, 398n, 403, 412
  y Ahura Mazda, 403
  y el alma después de la muerte, 423
  y Mitra, 416
  y el sacrificio escatológico, 420
Amnisos, gruta, 179
Amón, 146, 148 y sigs.
  bienes de, 149
  desplazado por Akhenatón, 149
  solarización, 148
  el Sumo Sacerdote de, 149, 151
Amón-Ra, 146
  dios universal, 148
Amorreos, 103
  en Canaán, 203
Amós, 437, 439 y sigs.
  y el culto de la fecundidad, 439
Ampelusa, caverna, 180
An, 91, 97
  Deus otiosus, 91
Anat, 206 y sigs., 213
  canibalismo, 209 y sigs.
  mito de, 209
Anatolia, 191
Androginia, 223
Anghelu Ruju, 167
Angra Mainyu (espíritu destructor), 398, 412
  y las costumbres funerarias, 421
Animales:
  poderes sobrenaturales, 20
Ankh, símbolo de la vida, 150
Anshar y Kishar, tercera pareja, 106
Anteo, 342
Antepasados:
  comunión ritual con los, 162
  culto, 58 y sigs., 170,172
  «transmutados» en piedras, 162, 172
Antesterias, fiestas dionisíacas, 456, 460
  ritos funerarios, 460n
Antropofagia, 465
Antropología pesimista:
  en el *Diálogo entre el amo y el criado*, 118
  en el *Diálogo sobre la miseria humana*, 119

en el *Enuma Elish*, 118
en la *Epopeya de Guilgamesh*, 118
en Grecia, 336,337
Antropomorfismo de Yahvé, 227, 241 y sigs.
Anu, 104, 106, 113, 199, 201, 207
Anubis, fiesta de, 133
Anunaki (dioses del infierno), 99
Año Nuevo,
en Babilonia, 110 y sigs.
complejo mítico-ritual, 71, 73, 110
en Egipto, 133
fiesta, 93
entre los hititas, 193
en la India, 273, 287
en Irán, 402
en Israel, 428
y el monarca iranio, 409 y sigs.
(*Nawrōz*) Aqueménida, 409
y renovación del mundo, 420, 425
Apaoša, 417
ʿ*Apiru*, 231
Apofis, 132, 138
Apolo, 187, 325, 336
y el arco, 353 y sigs.
y la armonía, 353
asociado a Ptoo, 346
castiga a Pitón, 345, 353
y el conocimiento, *351 y sigs.*
y las contradicciones reconciliadas, *345-349*
dios de las purificaciones, 347
y las divinidades prehelénicas, 346
encarnación del genio helénico, 345
y los escitas, 348
éxtasis, 348 y sigs.
hazañas, 346
y los hiperbóreos, 347
instalado en Delfos, 346, 347, 348
y los isedones, 347
y la legalidad religiosa, 349
y la lira, 353
nueva teofanía, 353
oráculos y purificación, *347 y sigs.*
y Orfeo, 352
origen, 347
Pítico, 346 y sigs.
poderes chamánicos, 351 y sigs.
y las purificaciones, 353
y la serenidad, 353
y Ticias, 346
Apsu, 105, 108
el agua dulce, 106
y Tiamat, primera pareja, 106, 107
Apulunas, divinidad hitita, 348
Aqueménidas:
y Ahura Mazda como Gran Dios, 407
Año Nuevo (*Nawrōz*), 409
conflictos ideológicos, 411
y los *gāthās*, 408
Imperio, 391n, 409
fundado por Ciro, 409
inscripciones, 408
mutaciones del mazdeísmo, 412
preocupaciones morales, 408
religión, *407-409*
y los sacrificios, 418
y el zoroastrismo, 407
Aqueos, 357
Aquiles, 361, 367

Arabia en la Edad de Piedra, 82
Aranyaka, 302
Árbol, cultos al, en Creta, 182
Árbol:
  cósmico, 70
  milagroso, 224
  de la vida, 224
Arca de la alianza, 243
  en el templo de Jerusalén, 428
Arca de Noé, 227
Arco iris, 52
Ares, 344, 357
  y Atenea, 360
Aretē:
  ideal del hombre, 339
Arinna, 192
  solarización, 193
Arios:
  costumbres, 266
  etimología, 259
  en la India, 260-263
  simbiosis con los pueblos de la India, 260, 263
Ariófonos, conquistadores, 189, 191, 249
  simbiosis cultural, 191
Aristeas, 348
Armaiti, 398
Armas:
  arrojadizas, 27
  «dominio de la distancia», 27
  su valor mágico-religioso, 27 y sigs.
Armonía:
  nace de la tensión entre contrarios, 353
Arpías, 342
Arquitectura ciclópea, 167, 170
Artemis, 325, *358 y sigs.*
  asociada a Deméter y Perséfone, 359
  danzas orgiásticas, 359
  diosa virgen, 358
  y las diosas madres, 359
  y las diosas minoicas, 359
  epítetos, 358
  origen oriental, 358
  potnia thērōn, 358
Aruru, 93
Aryaman, 270
Ascesis védica (*tapas*), 295, 296, 297
  «calor», 303
  y sacrificio, 305
  técnica y dialéctica de la penitencia, 303-307
Ascetas, *367 y sigs.*
  costumbres, 308, 309
Asesinato primordial, 66 y sigs.
Asha, 398, 399
  asociada a la luz, 413
  invocada junto a Ahura Mazda, 414
  preeminencia, 414
Ashdown, 164
  centros culturales y, 164 y sigs.
Asherah, 246
Asherat:
  madre de los dioses, 206, 213
Astarté:
  e Inanna, 98
Astrología:
  en Babilonia, 120, 121
Asur, 104
Asuras, 263
  asimilados a los sudras, 264

figuras demoníacas, 407
Varuna, 407
Aśvamedha, 286 y sigs., 291, 308
Asvins, 256, 279
Atar, 252n
hijo de Ahura Mazda, 274
Atē, 339
Atenea, 188, 325, 333, *360 y sigs.*, 464
y Afrodita, 360
diosa de la guerra, 360
divinidad doméstica, 360
enemiga de Ares, 360
epítetos, 360
y Heracles, 360
nacida de la cabeza de Zeus, 360, 361
«politécnica», 362
y Tideo, 360
Atharvaveda, 264, 284, 293, 296, 302, 307, 308
Ātman, 300 y sigs.
y *brahman*, 301
cautivo en la materia, *316 y sigs.*
como totalidad de los actos rituales, 306
meditación sobre, 310
Ātman-brahman:,
identidad, *313 y sigs.*, 316
y la «luz interior», 313
Atón, 149 y sigs., 238
creador, 150
himnos a, 150 y sigs.
y la reforma de Amarna, 149 y sigs.
Attis, Misterios de, 383
Atum, 127, 128, 130, 152, 153
dios supremo oculto, 127
serpiente primitiva, 127
Auriñaciense, 27
Australianos:
antepasados míticos, 59
Avaris, 147
Avesta, 389, 394, 410
clases sociales, 256
libros pahlevis, 390
y los sacrificios, 419
Avidya, 313
Axis mundi, 71n, 80n
en Creta, 184
en la India, 292
Aziliense, 57
guijarros, 57

Baal, 86, 95
ʿaliyan, 206
y Anat, 205 y sigs., 209
combates, 213
dios de la tempestad y de la fecundidad agraria, 212
en Egipto, 147
y El, 206, 211
Hadad, 206 (n. 26), 212
y el herrero, 86
en la mitología hitita, 201 y sigs.
en la mitología ugarítica, 205, *207-214*
muerte y resurrección, 211 y sigs.
muerto por Môt, 207, 209, 211 y sigs.
simbolismo cósmico, 211
triunfo sobre el Dragón, 202 y sigs., 271
y Yahvé, 216, 436
Babel, torre de, 220, 228
y confusión de lenguas, 228

y mitos arcaicos, 228 y sigs.
y los zigurats, 229
Babilonia, 103, 114
Babilónica, cultura, 90
Bacantes, 455, 456, 461-466
Baccheia, pequeñas Tiasas dionisíacas, 465
Bacchoi, 351
Banquetes rituales, 57
Basar, 431
Becerro de oro:
y el culto de Yahvé, 430
Behemot, 434
Beluchistán, 174
Bet-el, 233
Bhaga, 270
Bharatas, 261
Bhatracharji, S., 558
Bienaventuranza de los «comienzos» en Sumer, 91
Bit Akitu, 110, 111
Bóreas, 347
Brāhman, 284
Brahman, 297
y ātman, 301, *313 y sigs.*, 316
las modalidades, 316 y sigs.
Brāhmanas, 154n, 264, 292, 310, 311, 314
Aitareya, 268, 290, 301
doctrina del sacrificio, *287 y sigs.*
Panchavimśa, 269
Śatapatha, 262, 269, 271, 280, 284, 289, 297
Buda, 353
Budismo, 311
tibetano, 44

Caballos:
identificados con dioses, 281
y el mundo infernal, 342
sacrificios de, 287
Cabrerets, gruta, 40
Calendario lunar 65, *véase* Tiempo
Cameron, G., 400, 591, 592
Campos de ofrendas, 136
Campos de los cañaverales, 136
Canaán, 203
carácter sagrado de la vida, 216
conquista, 236 y sigs. 236, 242, 244
influjo en Israel, 245, 247
instalación de los hebreos, 204, 216
mundo religioso, 214 y sigs.
religiosidad cósmica, 216
Cananeos, 436
cultos de fertilidad, 204
mitología, 203
panteón, 203-207
religiosidad, 204, 232
Canibalismo ritual, 31, 67
Canto del arpista, 142 y sigs.
Caos, 231
Carmelo, monte, 436
sepulturas, 32
Carnac, 159 y sigs., 164
Cassitas, 103
Cavernas:
cometido religioso, 179, 180
con depósito de osamentas, 35, 39
y descenso a los infiernos, 180
de Lascaux, 40
de Montespan, 41 y sigs.
pinturas en, 39-44
y ritos secretos, 180

sagradas, 179 y sigs.
como santuarios, 40, 46
de Trois-Fréres, 40
Caza, 75 y sigs.
y civilizaciones arcaicas, 49, 59, 63
división del trabajo, 25
equivalente a sacrificio, 25
mito de origen, 67
ritual, 63
Cazadores:
asentamiento, 55
comportamiento religioso, 25 y sigs., 29, 56, 63
y cultura natufiense, 60
danza, 51
descendientes de seres teriomorfos, 63
divinidades de los, 29, 41, 52
herencia de los cazadores paleolíticos, 62 y sigs.
e invasiones, 63
lugares sagrados de los, 56
manifestaciones artísticas, 43, 57
y organizaciones militares, 63
paraíso de los, 59
primeros indicios, 28
y religiones prehistóricas, 49
ritos, símbolos y creencias, 28 y sigs. 47-54, 56, 63
«sociedades de varones», 50, 63, 64
solidaridad con la víctima, 25, 51, 52
superior a los agricultores, 64
Celtas:
clases sociales, 256
Centauros, 367
«Centro del mundo»:
en Egipto, 126
en Irán, 423
el monte Sión, 428
simbolismo, 52, 81, 174
Centros cultuales y megalitos, 164 y sigs. 167, 169, 171, *véase* Megalitos
Cerámica:
desconocida en Jericó, 74
descubrimiento, 62
posterior a la agricultura, 64
Cereales:
en el Alto Nilo, 60n
en América, 65
cultivo, 59 y sigs., 79
mitos, 66 y sigs., 79
en el Natufiense, 60
en el sudeste de Asia, 65
véase Agricultura
Cibeles, 191
y Agditis, 200
Cíclopes, 322
Ciro, fundador del Imperio Aqueménida, 409
microcosmogonía, 409
mitología, 409
pruebas iniciáticas, 409
Ciudades:
construidas en torno a santuarios, 174
sus modelos celestes, 95
Ciudades-Estado, 74, 103
Ciudades-templo, 102
transformación en ciudades-Estado, 103
Civilización:
y agricultura, 65

egipcia, 123 y sigs., 147
urbana, 82
de la India, 172 y sigs.
Civilización del valle del Indo, *véase* Indo
«Civilización europea arcaica», 80
en Anatolia, 80
en los Balcanes, 80
desintegración, 81n
escritura, 81n
evolución, 80
objetos, 80
religiosidad, 81
templo de Căscioarela, 80
Civilizaciones arcaicas, 49
Cnossos, 178, 179, 180, 184
tablillas, 187
Código de la Alianza, 243
y tratados hititas, 243
Colonizadores, 167
Colpe, C., 595
Combate(s):
del dios de la tormenta contra el Dragón, 196 y sigs.
entre generaciones divinas, 321-324
míticos, 73, 196 y sigs., 201, 410
rituales, 110, 198, 253
Confesión negativa en Egipto, 155
Conflicto entre generaciones divinas, 201 y sigs.
Conocimiento:
y Apolo, 351 y sigs.
su valor en las Upanishadds, 306
Corazón, pesaje del, en Egipto, 154, 155
Coribantes, 464
Coronis, 346
Cosmogonía(s), 71, 130
egipcia, 126-130, 132, 133
en la India posvédica, 71
védica, 271, 292-297
israelita, 220 y sigs.
mazdeísta, 407, 410
en Mesopotamia, 102
en Oriente, 71 y sigs.
Cosmos:
Árbol cósmico, 71
ciclos cósmicos (yuga), 71
orden cósmico, 94, 130
regiones, 71
ritmos cósmicos, 130
Cráneos, 26
conservación, 29 y sigs.
contienen el «alma», 29, 61
culto en Tell Ramad, 75
en Chu-ku-tien, 30
de Jericó, 75
en el Natufiense, 60
objetos de culto, 61
valor ritual, 29, 30
Creación:
en la Biblia, 120 y sigs.
del hombre, 93, 108, 109
del mundo, 105-109
Creencia en otra vida, 31
en las culturas neolíticas, 135, 170-171
en Egipto, 134 y sigs.
Creta, 167, 178-182
cultos de la vegetación, 182
cultura y civilización minoica, 171, 187
cultura neolítica, 178
y los dioses, 179
escritura, 178

y Grecia clásica, 187
grutas, 179
infancia de Zeus, 326
lugares altos, 181 y sigs.
metalurgia, 178
y Micenas, 179
religión minoica, 182-186
santuarios, 181 y sigs.
Skoteino, 188
tumba de Zeus, 326
Crisis espirituales:
en el segundo milenio, 119
Cromlech, 160
Cultivadores:
y el Año Nuevo, 71
división de sexos, 73
y medida del tiempo, 65 y sigs.
mitos, 66 y sigs.
religiosidad, 81
véase Agricultura
Culto:
de la fecundidad, 76, 204
a los muertos, 76, 160 y sigs., 164
en Creta, 184
en Egipto, 134
en Malta, 165
megalitos, 162 y sigs., 164, 170
Curetes, 179, 326
Chamán, 42, 85, 247, 397
ascensiones extáticas, 52, 352
conocimiento del futuro, 352
«enfermedades iniciáticas», 438
entre los kogis, 73
Chamanismo, 42, 43
y el arco, 353
creaciones chamánicas, 64
escena chamánica, 42, 46
escita, 412 y sigs.
éxtasis chamánico, 50, 53
griego, 352 y sigs.
iniciación chamánica, 343, 470
iranio, 396 y sigs.
y Orfeo, 352
en el Paleolítico, 43 y sigs.
siberiano, 43
simbolismo, 353
vocación chamánica, 352
Chapell-aux-Saints, 32
Chatal Hüyük:
complejo mítico-ritual, 76
culto al toro, 76
cultura de, 76, 77
divinidades, 76, 191
enterramientos, 76
figurillas, 76
ofrendas funerarias, 76
Chinvat, Puente, 397, 401
«en el centro del mundo», 423
prueba iniciática, 423
y la separación de buenos y malos, 401, 423
Chipre:
y el culto a Afrodita, 363
Chu-ku-tien, 24
hallazgos de cráneos, 30
Churinga, 58

Dactilos, 180
Dāenā, 421, 422, 423
Daēvas (fuerzas demoníacas), 395, 399, 401, 403
y Ahura Mazda, 407
su aniquilación, 401
su culto prohibido por Jerjes, 412
y los dioses guerreros, 407
exterminados por Mitra, 417

Dagón, 206
Dan, santuario de, 430
Danzas:
armadas, 179, 326
circular, 51
ditirambo,471
orgiásticas, 359
rituales, 182
David, 429
Decálogo, 241
Dédalo, 180, 187
Deiwos:
radical indoeuropeo, 251
Delfos, 187
y Apolo, 345
caverna de, 349
y Dionisio, 350
omphalos, 350
oráculos, 347, 349 y sigs., 353
y la Pitia, 358 y sigs.
tumba de Dionisio, 457
Delos, 287
y Apolo, 345
Deméter, 323, 325
y Artemis, 359
ayuno, 381
cultos, 383
y Demofón, 375
diosa del trigo, 376, 383
epifanía, 327
y los Misterios de Eleusis, 373 y sigs.
origen cretense, 187
otros cultos mistéricos, 385
popularidad, 385
y Poseidón, 342
y Zeus, 373, 374
Demiurgo:
creador en Egipto, 126
Demofón, 374, 375
Desacralización de la naturaleza, 450
Descubrimientos tecnológicos, 27, 61, 74
agricultura, 55-87
eco religioso, 74 y sigs.
y mitologías, 62 y sigs.
Destino:
concepción mesopotámica, 118, 122
en Grecia, 336-340
Deucalión, 331, 335
Deus otiosus:
El, 206
Urano, 322
Varuna, 266
Deuteronomio, 163n
Devas, 264, 407
dioses verdaderos, 401
victoria sobre los *asuras*, 407
Día, 325
Diálogo entre el amo y el criado, 118
Diálogo sobre la miseria humana, 119
Dicteo, monte, 179
Difuntos:
atados, 31
espolvoreados con ocre rojo, 31
ofrendas, 32, 34, 35
en posición fetal, 31
Dikē, 338
Dīksā, 289 y sigs.
Dilmin, 92
y el mito del diluvio, 96
Diluvio:
arca de Noé, 226 y sigs.

bíblico, 220, 226-230
consecuencia de «pecados», 97
en la *Epopeya de Guilgamesh*, 97, 227
«fin del mundo», 96
primer mito, 96 y sigs., 227
provocado por Zeus, 334
Diocles, 374
Dionisíaca de los campos, 457, 458 y sigs.
Dionisio, 187
Baecheios, 465
y los *bacchoi*, 351
su búsqueda, 456
carácter iniciático de sus ritos, 469
carácter panhelénico, 455 y sigs.
y la conjugación de la vida y la muerte, 457, 471
culto, 454, 457, 457-461, 461-465
frenético y extático, 461, 463, 465, 466
en Delfos, 347
descenso a los infiernos, 457
dios de la fecundidad y de la muerte, 460, 471
del teatro, 477
tracio, 455
del vino, 458
y los dioses de la vegetación, 456
distinto de los otros dioses, 454
y el *enthousiasmos*, 351
epifanías y ocultamientos, 453-457, 459, 460, 463, 471
y las estaciones, 457
éxtasis, 463
como liberación total, 463
la felicidad recuperada, 453-472
fiestas públicas, 457-461
y Hefesto, 344
Iacchos, 458
milagros, 460, 461, 462
misterios, 351, 463, 366, 470
su carácter órfico, 467
mito, 453, 454, 455, 466-472
muerto por los Titanes, 457, 468, 469
nacido dos veces, 453, 468
omofagia, 464
y la orgía, 461, 466
y Perseo, 455
persecución, 454, 455
resurrección, 468
ritos de Argos, 457
Sabazio, 465
sacrificios, 463
santuarios, 458
y Semele, 453, 461
y Tebas, 461
triunfo, 460
tumba en Delfos, 457
Zagreo, 457, 467
pasión y resurrección, 467 y sigs.
y Zalmoxis, 466
y Zeus, 453
Dios:
de Israel:
Elohim, 220
Yahvé, 222, 225
de la tormenta, 191
combate con el dragón, 196 y sigs.
entre los indoeuropeos, 251
véase Teshub
del cielo:

entre los indoeuropeos, 252
del padre, 232, 239
y El, 232 y sigs.
dimensión cósmica, 232
dios masculino:
en Creta, 182
como roca en el Dt., 163 (n. 7)
visto por Moisés, 239-244
Diosa Madre, 185
en la Anatolia prehistórica, 76 y sigs.
y Artemis, 359
el cielo como, 134
culto egeo, 168n
epifanías hititas, 193, 195
en figura de vaca en Egipto, 135
entre los hititas, 193, 195
en Oriente, 79
en Palestina, 75
religión megalítica, 167
en Tell Halaf, 77
en el valle del Indo, 175
Diosa tutelar:
de los muertos, 165, 166
Diosas:
en Anatolia prehistórica, 73 y sigs.
en la Creta minoica, 181
y megalitos, 164 y sigs.
Dioses:
Anteriores, 128
griegos en Creta, 187 y sigs.
de la tormenta, 166
Ditirambo, 371
Doble hacha:
significado, 180 y sigs., 184
Documentos prehistóricos, su «opacidad», 26-30
Dolmen(es), 160, 166
y arquitectura ciclópea, 167
decorados, 160, 166
de Soto, 166
Domesticación:
de los animales, 60, 79
de las plantas alimenticias, 60, 64-68
Dominio de la distancia, 27
Dorios, 179
Drachenloch, 35, 37
Dragón:
combate con Baal, 297 y sigs.
combate con el dios de la tormenta, 196 y sigs.
combate con Faridun, 410 y sigs.
combate con Thraetona, 410 y sigs.
Drug, 399
Druidas, 256
Dualismo:
en Irán, 403
Dumuzi, 95, 100
descenso a los infiernos, 98-102
e Inanna, 99-102
Durga, 210
Dyaus, 252, 263, 321
Dyauspitar, 259, 263
Dzuli, 45

Ea, 103, 199
dios de las aguas, 107
= Nidimmud, 106
Ecbatana, 410
«Edad de oro», 59
en Egipto, 125, 131
en Irán, 424
Edad del Hierro:

mitología, 83-87
significaciones religiosas, 87
Edades, mito de las cinco, 328 y sigs.
Edén:
tradición babilónica, 223
Efod, 246
Egipán, 197
Egipcios:
ciudadanos de pleno derecho, 129
Egipto, 82 y sigs.
Año Nuevo, 133
asociación y convergencia de dioses, 154
civilización, 123 y sigs.
y la civilización sumeria, 123
cosmogonías, 124, 126-130, 132, 133
culto divino, 134
culto funerario, 134
democratización, 142 y sigs.
«edad de oro», 125, 131
época de crisis, 141-145
época inicial, 125
escatología, 156
especulación metafísica, 129
fuerzas demoníacas, 125
ideas religiosas, 123-157
Imperio Antiguo, 132
Imperio Medio, 139, 140, 141, 145
Imperio Nuevo, 141, 146, 147, 151, 152, 154
inmovilismo, 125
institución monárquica, 131, 132
invasión de los hicsos, 124, 146
literatura sapiencial, 142 y sigs.
magia, 155, 156, 157
mitos, 125 y sigs., 129, 135, 138 y sigs.
nacionalismo, 147
orden absoluto, 125
Primer Período Intermedio, 141 y sigs., 145
reino unificado, 123, 139
sublevaciones, 132
tensiones teológicas, 127, 128
teogonías, 126-130
Eilethya, 179, 357
Einán:
sepulturas natufienses, 60 y sigs.
Ekavratya, 307
El, 201
y Anat, 206
apelativos, 205
y Asherat, 206
y Baal, 206
y el «dios del padre», 232 y sigs.
jefe de los dioses, 47
y los patriarcas, 232
Elamitas, 103
Eleusis, 188
Misterios de, 373-387, *véase* Misterios de Eleusis
primeros habitantes, 377
templo, 375, 377
Eliseo, 436, 438
Elíseo:
morada de héroes y bienaventurados, 331
Elium, 201
Elohim, 220
Elyun, 202
Enéada, dioses de la, 138
Enki, 91, 92, 93
Enkidu, 114, 115

Enli, 91, 97, 98, 99, 103, 112, 113, 199
Enthousiamos, 351, 464, 471
Entronización:
  del faraón, 133
  fiesta de Sed, 133
Enuma Elish, 97, 105-110, 202
  y el Génesis, 221
  pesimismo, 108
  recitado en la fiesta de Año Nuevo, 110
Epifanía(s), 53
  de Dionisio, 453-457
  solar, 201
  de Yahvé en la historia, 452
Epimeteo, 322n
Epopteia, 378, 379, 380, 381, 383, 384
Ereshkigal, 99
  e Inanna, 99
Eriyas, 322
Eros, 321
Escitas, 412 y sigs.
  divinidades, 412
  la flecha en su mitología, 352-353
  origen, 412
  rito chamánico, 413
  sacrificios, 413
  tradiciones relacionadas con Apolo, 348
Espacio:
  organizado en torno al cuerpo humano, 23
  sagrado, 72, 164, 174
  simbolismo cósmico, 23
  valoraciones religiosas, 72
  la vivienda, 72
Espada:
  representación del dios, 413
Esperanza, 332n
Esperanza escatológica, 467
Espíritus gemelos, 399
Esquimales, 56
Estigia, 328
Estrellas:
  morada de los dioses, 109
Eumolpo, 367, 374
Eurídice, 355
Europa, 325
Eurynomé, 325, 343
Éxtasis:
  apolíneo, 352 y sigs.
  chamánico, 50, 52, 352, 401 y sigs.
  dionisíaco, 463
  en Israel, 436
  provocado por estupefacientes, 406
Extáticos, 307 y sigs.
Extispición:
  en Babilonia, 121
Eva, 322
Ezequiel, 39, 101, 214
  misión, 447 y sigs.
  nueva alianza, 449
  nuevo templo, 449
  regreso del destierro, 449

Faloforia:
  en las fiestas dionisíacas, 457, 464
Faraón:
  ascensión al cielo, 134-137
  su condición divina, 124 y sigs.
  dios encarnado, 124, 130-139, 132n
  encarnación de la *ma'at*, 131 y sigs.

entronización, 133
gestos divinos, 130 y sigs.
gestos simbólicos, 134
hijo de Atum-Ra, 135, 137, 139
inmortal, 124, 134
modelo ejemplar, 132, 157
y Moisés, 236
osirianización, 153
y Osiris, 139, 140, 141
en el Período Intermedio, 142
resucita como Ra, 153
viaje celeste, 135 y sigs.
interrogatorio, 136
Faridum:
lucha contra el Dragón Azdhak, 410 y sigs.
Fecundidad:
y Afrodita, 364
culto de la, 74 y sigs., 326
dios de la, 196
diosas de la, 189, 193
en la India prearia, 188
en Israel, 440
Fertilidad de la tierra:
y fecundidad femenina, 69
y Poseidón, 342
Figuras femeninas, 44 y sigs.
en Creta, 181
dzuli, 45
de Gagarino, 44
de Jericó, 74
de Laussel, 44
de Lespugues, 44
de Mal'ta, 45
de Mesina, 44
de Palestina, 75
«santuarios portátiles», 46
de Willendorf, 44
Figurillas humanas:
Biblos, 75
Creta, 82
Siria, 75
Flecha:
simbolismo chamánico, 352
«Fósiles vivos», 50
Fraša, 408
Fravashis, 425
y Ahura Mazda, 418
Fuego:
asociado a Ahura Mazda, 414
Chu-ku-tien, 24
«domesticación», 24, 27
función cultual, 229
y los indoeuropeos, 418
mito de su origen, 53
representado por Agni, 274
robado por Prometeo, 332
sacrificios, 285
sagrado, 418
en el zoroastrismo, 274
Furias, 349
Furor, 258

Gāthās, 389 y sigs., 396, 397, 398, 399, 414
y Ahura Mazda, 398
analogías con los Vedas, 391
y los Aqueménidas, 408
autenticidad, 393
Gavrinnis, 167
Gea, 201, 321-328
y Poseidón, 342
Geb, 127
Génesis, 220
y *Enuma elish*, 221
mitología, 229

Genios tutelares:
los héroes como, 369
Geshtinanna, 100
Girschnan, 409, 593
Gigantes, 322
sublevación contra Zeus, 323
Glaciar, época, 55
Gran Diosa:
en el hinduismo, 262,
en la India prearia, 175
en Malta, 165
tutelar de los hititas, 192, 200
Gran Mago de Trois-Frères, 41
«Gran Serpiente», 94
Grandes Dionisíacas, 458
Grecia:
antropología, 331
y la armonía, 353
y Creta minoica, 187
y el chamanismo, 353
diluvio, 331
Dionisio o la felicidad recuperada, 453-477
el gozo de vivir, 339 y sigs.
hierogamias, 325
el hombre como ser limitado, 339
el hombre y el destino, 336-340
influencias egeas, 326
Misterios de Eleusis, 373-387
mito de las primeras razas, 328-332
olímpicos y héroes, 341-371
y la perfección del cuerpo, 339
pesimismo, 336, 337
y la presencia del dios, 466, 472
sacralidad de la condición humana, 339
simbiosis religiosa, 325, 348
teogonía, 321-328
vida de ultratumba, 336
Zeus y su religión, 321-340
Grial, 19, 195
Grutas, *véase* Cavernas
Gudea, rey, 98
Guilgamesh:
en búsqueda de la inmortalidad, 114-118, 224
en Endiku, 114
Epopeya de, 97, 105, 114-118
y la Biblia, 97
difusión, 97
pesimismo, 118
poema iniciático, 118
hijo de Ninsun, 114
y Hurvawa, 115
e Ishtar, 101, 115
y Siduri, 116
y Utnapishtim, 115 y sigs.
Guijarros azilienses, 57
Gutis, 103

Hacilar:
cerámica, 77
cultura de 76 y sigs.
diosa, 76
figurillas, 77
Hacha:
simbolismo, 166
Hades, 323
dios del mundo subterráneo, 325
Hades, morada de los muertos, 336
Hādōxt Nask, 421, 423
Haghia Triacla, sarcófago, 162 y sigs. 185 y sigs.
Hainuwele, mito de 66, 68
Hal Saflieni, 169

Hammurabi, 103, 112
Haoma, bebida, 394, 395, 415
acerca de Ahura Mazda, 405
sacrificio, 405, 418
Haoma, dios, 414 y sigs.
culto, 414 y sigs.
sacerdote de Mitra, 417
Haoma, planta, 277, 405
y el mazdeísmo, 400
sacrificio del, 400
y Yima, 415
y Zaratustra, 414
Harappa, 172, 172, 173, 174, 259
civilización, 172, 175, 176
y el hinduismo, 175, 176
religión, 174, 175
urnas, 175
véase Indo, civilización del valle del
Hathor, 129
Hatshepsut, 148
Hatti, país de, 193
Hattis, 191
mitos, 194n
Haurvatat, 398
Hebe, 357
Hebreos, 231, *véase* Israel
Hécate, 328
Hefesto, 86, 333
arrojado por Zeus del Olimpo, 282 y sigs.
y Dionisio, 344
dios partero, 344
herrero y artífice, 343, 345
mago, 344 y sigs.
modela a Pandora, 344
y Prometeo, 344
señor de las ataduras, 344 y sigs.
Heliópolis:
teología solar, 127
Helios, 257, 373
Hematites, minas de, 32n
Hepat, 191, 192
Hera, 187, 323, 345, 356 y sigs., 464
adopta a Heracles, 371
y los aqueos, 356 y sigs.
atributos, 358
diosa de Argos, 357
diosa de la fecundidad, 357
diosa del matrimonio, 357
diosa telúrica, 358
epítetos, 358,
esposa de Zeus, 357 y sigs.
hijos, 357
partenogénesis, 357
y la Tierra Madre, 358
Heracles, 187, 258, 383
adoptado por Hera, 371
y Atenea, 94
divinizado, 371
héroe perfecto, 371
libera a Prometeo, 332
Herakleópolis, 142
Hermes, 197, 335n
y la alquimia, 356
asimilado a Thot y a Mercurio, 356
atributos, 355 y sigs.
compañero del hombre, 354 y sigs.
comportamiento, 354 y sigs.
y Cristo, 356
dios itifálico, 354
dios psicopompo, 355
divinidad prehomérica, 354
y el Logos, 356

y los magos, 356
Hermes Trismegisto, 356
Hermetismo, 356
Hermópolis, 127, 128
Héroes, 364-371
actividad, 365 y sigs.
asociados a los Misterios, 367
atributos contradictorios, 370
aventuras, 366
comportamiento sexual, 370
creados por Zeus, 30
edad de los, 330
en el Elíseo, 330, 337
enterramiento, 368
genios tutelares, 369
inventores 366
en la isla de los Bienaventurados, 368
muerte, 368, 369
nacimiento e infancia singulares, 366
naturaleza, 365
y los olímpicos, 341-371
y los oráculos, 367
origen, 364, 361
progenitores, 366
y ritos de incubación, 368
y ritos de iniciación, 367, y sigs.
sacrificios, 368
supervivencia, 368
Heroización, 367
Herrero divino, 86 y sigs.
arquitecto, 86
y el chamanismo, 86
y los dioses, 86
y Hefesto, 345
Herreros:
y alquimistas, 87
y el canto y la danza, 86
y el chamanismo 86
dueños del fuego, 226
y el ocultismo, 86
Hestia, 523
Hicsos, 124, 146n, 146
dioses, 147
Hidra de Lerna, 358
Hierápolis, 127
Hieros gamos:
de Anshar y Kishar, 106
de Cielo y Tierra en Egipto, 127
en Creta, 182
de Hera, 358
de Ishtar y Tammuz, 101
en los Misterios de Eleusis, 377, 382
del rey en Babilonia, 113
en Sumer, 91, 95, 101
Hierro:
y los hititas, 84
«metal celeste», 84
meteórico, 83
Hinduismo, 175 y sigs.
formación 177
Hiperbóreos, 347
juegos de los, 357
lugar paradisíaco, 357
Hipogeo, *véase*, Hal Saflieni
Hiranyagarbha, 293
Historia:
como epifanía de Dios, 452
intervención de Yahvé, 441, 451 y sigs.
su valoración por los profetas, 449 y sigs.
«Historia sagrada», 228
Hititas:

Anatolia, 191
animales sagrados, 192
Año Nuevo, 196 y sigs.
combate entre el Dios de la tormenta y el Dragón 196 y sigs.
cosmogonía, 202
culto oficial, 193
divinidades, 191, 192, 193, 201 y sigs., 348
fiestas, 193
y los hattis, 191
herencia indoeuropea, 192
influjos babilónicos, 192
y los invasores arióíonos, 191, 193
Kumarbi y la soberanía, 198 y sigs.
magia, 193
mitos y ritos, 192, 201 y sigs.
panteón, 192
plegarias, 193
religión, 191-203
rey como sacerdote, 193 y sigs.
sincretismo, 191
templos, 192
teogonía, 198 y sigs.

Hombre(s):
condenado desde el principio, 109
creación, 198 y sigs.
y el destino, 336-340
engendrados por la Gran Diosa, 200
y el gozo de vivir, 339
su ideal, 432
imagen de Dios, 431
limitación, 339, 431
modelado con barro por Prometeo, 331
nacido de Ra, 129
origen 93 y sigs., 296
y pecado original, 431
de piedra, 200 y sigs.
prehistórico, dimensión mitológica, 62
servidores de los dioses, 93 y sigs., 120
servidores de Yahvé, 432

Hombre-lobo, 454

Homínidos:
se hacen carnívoros, 25

«Hominización» proceso de, 25

Horus, 86, 125, 129, 136, 138, 141, 153, 155
fiesta, 133
hijo de Osiris, 138 y sigs.

Huesos, 26
contienen el alma, 29
depósitos, 35-39
renacimiento a partir de ellos, 29, 39
valor ritual, 29

Huevo primordial, 127

Hupashiya, 196

Hurritas, 192
mitos, 194n, 201 y sigs.

Huwawa, 115

Hybris, 339 y sigs.
de los héroes, 371

Hypsistos, 201

Iacchos, 458

Iasión, 187

Ida, gruta del, 180

Ídolo mesolítico, 57

Ignorancia en las Upanishads, 212 y sigs.

Iluminación interior:
en el mazdeísmo, 404, 406
Illuhnka, 191
Imago mundi:
la ciudad, 120
el templo, 95, 211
la vivienda, 82
Imitatio dei:
en el zoroastrismo, 398
Inanna, 92, 95
barbata (hermafrodita), 98
descenso a los infiernos, 98-102
diosa del amor y de la guerra, 98
diosa de Erek, 98
y Dumuzi, 98-102
equiparada a Astarté, 98
equiparada a Isthar , 110
y Ereshkigal, 99
mito, 98
Incubación:
y los héroes, 367 y sigs.
en Malta, 165
Indara, 256
India, 154n
Agni en su religión y espiritualidad, 275 y sigs.
el alma después de la muerte, 422
antes de Buda, 283-319
Año Nuevo, 272
Beluchistán, 173
clases sociales, 255 y sigs.
cosmogonías, 272, 292- 297
edificios dedicados al culto, 173
Harappa, 172 y sigs., 259
metafísica, 292-297
Mohenjo-daro, 172 y sigs.
nacimiento místico, 290
prehistoria de su civilización, 172 y sigs. 177
primeras ciudades, 172 y sigs.
soberanía divina, 257
védica, 259 y sigs.
Indo, civilización del valle del, 172
carácter urbano, 172 y sigs.
culto a la Diosa Madre, 175, 177
culto fálico, 177
decadencia y ruina, 176
dendrolatría, 177
divinidades, 175
Harappa, 172, 174, 175
y los indoarios, 176
su uniformidad, 173
Mohenjo-daro, 172, 174, 175, 176
vida religiosa, 175, 176
Indoeuropeos, 177
asimilación, 249, 251
clases sociales, 255
cultura, 250
y la cultura de Kuro-Araxas, 250
«Dios», 251
dioses solares, 252
economía pastoril, 251
expansión lingüística y cultural, 249
y el fuego ritual, 418
y los *gāthās*, 392
en Grecia, 178
hierofanías celestes y atmosféricas, 252 y sigs.
invasiones, 249
mitologías, 255 y sigs.
organización militar, 251
origen, 250 y sigs.
panteón primitivo, 251 y sigs.

pastores nómadas y agricultores, 251
y Poseidón, 341 y sigs.
protohistoria, 250 y sigs.
recintos sagrados, 253 y sigs.
religión, 252-281, 342
sacrificios, 253
Tierra Madre, 253
vocabulario, 250, 253 y sigs.
religioso, 251 y sigs.
Indra, 256, 258, 259, 407
demiurgo, 270
y el dios Soma, 277
y la fecundidad, 273
y los Maruts, 393
en el Rigveda, 270 y sigs.
soberano de los *asuras*, 264
triunfo sobre los dasyns, 264
y Varuna, 264, 272
y Visnú, 280
y Vritrá, 261, 271 y sigs.
la fiesta del Año Nuevo, 273
Infiernos, descensos a los:
de Dionisio, 457
de Inanna y Dumuzi, 98-104
de Perséfone y Deméter, 373 y sigs.
Inhumación:
entre los indios kogis, 33 y sigs.
Iniciación(es):
ceremonias públicas y ritos secretos, 377 y sigs., 384 y sigs.
frustrada de Guilgamesh, 118
en los Misterios, 323, 376, 375 y sigs.
de los muertos en Egipto, 156
ritos de, 189, 367, 466
torturas de, 343
Inmortalidad:
y Deméter, 375
y los héroes, 368
en los Misterios de Eleusis, 375
en los Vedas, 300
Ipu-wer, 142
Irán, religión, 389-426
y sus adversarios, 411
Año Nuevo, 402, 409, 410, 411, 425
y el monarca, 409 y sigs.
aportación a la religiosidad occidental, 389
Avesta, 389
cosmogonía, 402, 410, 424, 425
costumbres funerarias, 420 y sigs.
escatología, 389, 424 y sigs.
gāthās, 389 y sigs., 396
libertad para el bien o el mal, 402
la resurrección de los cuerpos, 389, 424 y sigs.
revelada por Ahura Mazda, 398
sincretismo, 414
suicidio, 421
viaje del alma después de la muerte, 420 y sigs.
y Zaratustra, 389-426
véase Mazdeísmo, Zaratustra
Isaac, sacrificio de, 230, 233 y sigs.
Isaías, 437
y el «resto de Israel», 442 y sigs.
y la situación social y moral, 443
visión de Yahvé, 437
Isedones:
tradiciones relacionadas con Apolo, 348
Ishtar, 193

y Afrodita, 363
descenso a los infiernos, 100
diosa del amor y de la guerra, 193
e Inanna, 98, 100
y Tammuz, 100 y sigs.
Isis, 128, 132, 141
esposa de Osiris, 138
Misterios de, 151
Islas de los Bienaventurados, 330 333, 368
Ismenio, 346
Israel, religión, 219-247
la alianza, 243
antropología, 223, 431
Año Nuevo, 429
asentamiento en Canaán, 219
bajo los Jueces, 244-247
bondad de la creación, 221 y sigs.
y la caída de Jerusalén, 446 y sigs.
cosmogonía, 220 y sigs.
culto en el desierto, 243
culto externo, 441
culto a la fecundidad, 440
culto en santuarios, 245
culto del templo, 428, 440, 450
desacralización y desmitificación, 229
destierro, 447 y sigs.
edad de los antepasados, 226
en la época de los reyes y de los profetas, 427-452
éxodo, 236 y sigs.
éxtasis, 438
e «historia sagrada», 230
y la idolatría, 447, 450
influjo cananeo, 245, 247
la Ley, 219n, 228, 432
liturgia, 429
el mal como problema, 432-435
la monarquía, 427 y sigs.
monoteísmo, 225, 241
nueva alianza, 449
nuevo templo, 449
paraíso, 224 y sigs.
de los patriarcas, 230 y sigs.
pecado original, 225 y sigs.
posesión divina, 412
profetismo, 246 y sigs., 435-439
prostitución sagrada, 246
pueblo de Yahvé, 240
el «resto» de, 439
y la resurrección, 431
el rey, ungido, 427
su cometido, 428
sacrificio de alianza, 233
sacrificio de Isaac, 233
sacrificios, 245, 246, 449
sacrificios idolátricos, 441
sincretismo, 245, 429, 441, 449
traición a Yahvé, 440

Jacinto, 346
Jacob:
asentamiento en Egipto, 236 y sigs.
Jainismo, 311
Jeremías, 163, 437, 449
y la promesa de Yahvé, 344 y sigs.
Jeremías, J., 600
Jericó, cultura de. 74
cráneos, 75
culto a la fecundidad, 74
enterramientos, 75

Jerjes:
prohíbe el culto de los *dāevas*, 412
Jerusalén:
caída de, 446 y sigs.
templo, 428
Job, 120, 214, 432-435
Jouktas, monte., 181 y sigs.
Judaísmo medieval, 450
Jueces:
jefes militares, 244
la religión israelita bajo los, 244-247
Juicio del alma, 155
Júpiter, 252, 256
Doliqueno, 191

Kanathos, fuente, 357
Karma, 301, sigs.
Karman, 310, 311, 312, 317
Keleo, 373, 374
Khali, 196
Khnm, sacerdotes, 216
Kingu, 107 y sigs., 221
Košhar-wa-Hassis, 86, 208
Kogis, simbolismo religioso, 34 y sigs.
Koré, *véase* Perséfone
Kronos, 201, 322, 323, 329
lucha con Zeus, 323
rey del Elíseo, 330, 334
Kumarbi, 198 y sigs.
Kurganes, *véase* Túmulos
Kuro-Araxas, cultura de, 250
Kykeōn, 374, 381

Laberinto, 180 y sigs.
e iniciación, 180
de Minos, 180
mitología, 180
Lakhmu y Lakhamu, segunda pareja, 106
Lamentaciones, libro de las, 446
Lamga (dioses), 93, 109
Lascaux, pinturas de, 42
Lecanomancia:
en Babilonia, 121
Leneas, fiestas dionisíacas, 458
Lenguaje:
su valoración mágico-religiosa, 53
León, animal sagrado para los hititas, 192
Leto, 325
Letona, 345, 346
Levante español:
arte rupestre, 57 y sigs.
Leviatán, 271n, 434
Ley de Israel, 219n, 228, 243, 355
Leyes de Manu, 284
Libia:
y los dioses egipcios, 130
Libro de los muertos, 127, 130n, 155 y sigs.
Licurgo, 354
Līlā, juego divino, 318
Lipitishtar, 112
Código de, 113
Literatura sapiencial:
en Egipto, 142 y sigs.
Mesopotamia, 119 y sigs.
Locmariaquer, 160n
Los Millares, 159, 160
sepulcros de corredor, 160
Lugalzaggisi,
unificación sumerio-acádica, 102
Luna:

y notación del tiempo, 47
simbolismo, 47
Lupercales, 257
Luz interior, 316
Lys, D., 599

Ma'at (orden), 131, 146, 150, 155, 431n
Madre Universal, 34
Maga, condición de, 404
Magdaleniense, 43
Magia:
cinegética, 48n
entre los hititas, 193
Magos:
bajo los Aqueménidas, 412
y Hermes, 356
y el zoroastrismo, 412 y sigs.
Mahâbhârata, 261, 268, 297
Mal'ta, 45, 46
Malta, 165, 167, 168
adivinación, 165
arquitectura ciclópea, 167
culto a los muertos, 165
incubación, 165
ofrendas, 165
sacrificios, 165
sepulturas, 169
templos, 165 y sigs.
Mallia, 178
Manantiales sagrados, 189
Mania, 464, 465, 471
Mántica:
en Babilonia, 121
en Grecia, 327
Mantras, 54
Mara, dios búdico de la muerte, 215n
Marconi, 579
Marduk, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 120, 202, 221
cautiverio, 112, 212
lucha con Tiamat, 271
Marte, 256
Mar.tu, 203, *véase* Amorreos
Maruts, 393
Mas d'Azil, caverna, 58
Massebah, 233, 246
Māyā, 265 y sigs., 318
ilusión cósmica, 267
Mazdeísmo, 390, 395
altar del fuego, 404
Año Nuevo, 402, 409 y sigs., 419
aspectos nuevos, 413 y sigs.
Buena Religión, 408, 417, 420
carácter escatológico, 404, 406
cosmogonía, 402
culto espiritual, 404 y sigs.
y el culto de Mitra, 400, 416, 417
dualismo, 403
esoterismo, 404
y el éxtasis chamánico, 387
y los fuegos sagrados, 418 y sigs.
gnosis escatológica, 406
iluminación interior, 403, 406
lucha contra el mal, 402, 417
mutaciones bajo los Aqueménidas, 412
nueva creación, 420
resacralización del cosmos, 413
respeto al toro, 399
y la resurrección, 470
y el ritual del *haoma*, 400, 414 y sigs., 418
sabiduría, 403, 406
y los sacrificios cruentos, 415

sincretismo posterior, 412
transfiguración del mundo, 401, 407, 419, 420
triunfo de los justos, 401
y Yima, 415
Meandros, grabados de, 48
simbolismo, 48
Meconé:
separación de dioses y hombres, 331, 332, 334, 336
véase Sacrificio primordial
Medusa, 342
Megalitos, 159-172
centros culturales, 164 y sigs., 169, 170, 174
culto, 160 y sigs., 164 y sigs., 170
culturas, 166, 169, *170 y sigs.*, 174
difusión, 170
y la Diosa Madre, 168
enigma de los, *166 y sigs.*, 171
europeos, 169
religión, 167 y sigs., 172
sedes de las almas, 162 (n.6), 170
sepulturas, 160, 162, 166 y sigs., 167, 175
símbolos, 163 y sigs., 166, 169
sociedades megalíticas vivas, 170
templos, 165 y sigs.
y vida de ultratumba, 170, 172
vínculo de unión de los antepasados, 170 y sigs.
Meguido:
batalla, 132, 148
Melqart, 436
Mellaart, 76, 77, 489
Ménades, 461
Menelao, 337
Menes, unificador de Egipto, 124, 133
Menfis, 124
teología, 128, 157
Menhir, 159 y sigs.
decorados, 162
depósito de vitalidad, 164
sede de las almas, 162n
significado sexual, 163
símbolo fálico, 163 y sigs.
Mercer, 506
Mercurio:
y Hermes, 356
Meri-ka-ré, 144
Mesá, rey de Moab, 235
Mesías:
el rey ideal, 428
Mesolítico, 55, 59, 60
descubrimiento de la agricultura, 61
en Cercano Oriente, 59
otros inventos, 61
prácticas religiosas, 55-62
Mesopotamia:
homología macrocosmos-microcosmos, 121
influencia en Egipto, 123
irradiación cultural, 122
literatura sapiencial, 118 y sigs.
religiones, 89-122
vanidad de la vida, 119
Metafísica védica, *292-297*
Metales:
su fuerza sagrada, 84
origen celeste, 83 y sigs.
Metalurgia:
cobre y bronce, 84, 178
contexto religioso, 83-87
en Creta, 178
difusión, 78, 82, 84

fundición, 84
hierro, 83 y sigs.
minería, 84
religiosidad, 84
mitos, 84
y vida religiosa, 84
Metalúrgicos:
dactilos, 180
«dueños del fuego», 85 y sigs.
y Hefesto, 345
Metaneira, 373, 374, 375
Metis, 325
Mētis, 362 y sigs.
Miasma, 349
Micenas, 179
y Creta, 179
tablillas, 179
Micénica, civilización, 168
Min:
y el culto real, 133 y sigs.
fiesta de, 133
fiesta de la siega, 133
Minerales:
machos y hembras, 85n
mitos, 84 y sigs.
sacralidad, 85
Minoica, cultura, 178 y sigs., *véase* Creta
Minoica, religión, *véase* Creta
características, *182-186*
y ciclos agrarios, 183
continuidad, 187
culto a la columna, 189
culto a los muertos, 185 y sigs.
y culto al toro, 184 y sigs.
divinidades, 182 y sigs., 187
iconografía, 183
manantiales sagrados, 189
y religión griega, 187 y sigs.
y religiones mistéricas, 186
ritos, 183
vida, muerte y renacer, 183
Minos, 178, 187
Minotauro, 180
Misterios:
carácter secreto, 378, 380-387
de Attis, 383
de Dionisio, 463, 466, 469, 470, 472
griegos, 367
de Eleusis, 373-387
iniciación, 326
de Isis, 151
de Osiris, 151
Misterios de Eleusis, 373-387
carácter soteriológico, 384
centro de la vida religiosa, 378
ceremonias, 375, 378 y sigs., 381
y Cristo, 382
y cultos de la vegetación, 382, 385
duración, 378
fundación, 375
los iniciados, 384
y la inmortalidad, 375
mito de Perséfone, 377 y sigs.
relación con la simbología sexual, 381
ritos de iniciación, 373, 375, 378
secretos, 379, 380-387
símbolos, 382, sigs.
testimonios, 378, 380 y sigs., 382 y sigs.
Triptolemo, primer iniciado, 376
Mitos:
de ascensión, 52 y sigs.
cananeos, 86

de las cinco edades, 328 y sigs.
combates, 73
cosmogónicos, 52, 75, 105-110, 126, 131 y sigs.
de la «cuerda de oro», 327
escandinavos, 256, 258
fenicios de la soberanía divina, 202
del fuego, 275
hurrito-hitita, 201 y sigs.
indoeuropeos, 255
metalúrgicos, 85 y sigs.
de origen, 52, 53, 59
de la agricultura, 64-68
de la caza, 67
en Egipto, 126, 127, 128, 129, 135, 137-141
hititas, 192, 196 y sigs.
de las primeras razas, 328-332
de Prometeo, 331 y sigs.
de separación del cielo y la tierra
Mitra, 256
Ahura, 415
y los Amesha Spenta, 416
y Aryaman y Bhaga, 270
atributos, 416
creado por Ahura Mazda, 415 y sigs.
dios soberano, 256, 416
y los escitas, 412
exaltación, 415-417
extermina a los *daēvas*, 416
y Haoma, 417
y el juicio de las almas, 423
junto a Ahura Mazda y Anahita, 412
y el mazdeísmo, 400, 415
y el *Mihr Yast*, 415 y sigs.
nacido de una roca, 201n
y el sacrificio de *soma*, 277n
Varuna, 256, 269
Mnemosyne, 322, 325
Mohenjo-daro, 172, 174, 175, *véase* Indo, civilización del valle del
Moira, 337, 339
Moisés, 229, 230, 436
y Akhenatón, 238
la Alianza, 243 y sigs.
y el Decálogo, 241, 243
figura carismática, 238, 244
los Jueces, 244, 247
muerte, 243
revelación de la Ley, 228, 243
y la salida de Egipto, 236 y sigs.
y la zarza, 239 y sigs.
Moksa, 312, 313, 318
Monoteísmo:
de Atón 238 y sigs.
israelita, 225
Montaña cósmica, 127
Monte Circeo, gruta del, 30
Montespan, caverna de:
danza circular, 51
ritos de iniciación, 50
Môt, 206, 207
y Anat, 213
lucha con Baal, 211 y sigs.
rasgos funerarios, 213 y sigs., 215
Muerte:
abolición de la, 102
diosa de la, 189
en Egipto, 134, 140 y sigs.
en Grecia, 336 y sigs.
en Irán, 420 y sigs.
en Israel, 431
nuevo nacimiento, 134 y sigs.

Muertos:
en Creta, 185
culto megalítico, 160, 164, 170, 174
metamorfosis en pájaros, 162n
y Osiris, 134, 137, 152 y sigs.
país de los, 138
pesaje del corazón, 155
rito iniciático en Egipto, 156
en Creta, 184
su resurrección en Irán, 24
Mujer:
y agricultura, 66, 69
y división del trabajo, 25
matrilocación, 69
en el mito de Pandora, 332
posición social, 69
preeminencia religiosa, 181
y los ritmos lunares, 69
sacralidad, 68, 69
y vegetación, 68, 74
Mundo:
centro del, 71-72
como útero, 34
creación, 105-110, 398
orígenes, 105
renovación periódica, 70 y sigs.
en el Próximo Oriente, 72
y el soberano iranio, 411
su transfiguración en el mazdeísmo, *401-407*, 411, 419, 420
Muni, 307
Musas, 325
y la inspiración poética, 350
Musteriense, 30
Mystes, 380, 381, 382, 384

Nabucodonosor, 330
Nacimiento, muerte y resurrección:
misterio del, 70 y sigs.
Nam-tar, 94
Nammu, 91, 93
Nanna-Suen (la luna), 98, 99
Naqš-i-Rustam, inscripción de, 408
Nasatyas, 256, 279
Natufiense:
arte naturalista, 60
cultura, 60
depósitos de cráneos, 61
descubrimientos de los cereales, 60
santuario, 74n
sepulturas, 60 y sigs.
Nawrōz, 409, 425
Nâbîim, 246, 436, 442, *véase* Profetas; Profetismo
Neftis, 128, 140n
Neolítico:
aldeas del Cercano Oriente, 72
en Creta, 178 y sigs.
cultura de Yang-chao, 72
descubrimientos, 62
documentos religiosos, 81 y sigs.
espiritualidad, 82
lugares sagrados, 82
religiones del Cercano Oriente, 74, 78
Nereidas, 199, 343
Nergal, 103
Nidabor, 95
Ninfas, 322
Ningursag, 92
Ninshubur, 100
Ninsun, 114
Niobe, 346
Noé, 227 y sigs.

Nombre, valor simbólico:
en Egipto, 155
Nubia:
y los dioses egipcios, 130
Nun, océano primordial, 130n
Nut, 127, 140n
Nyx, 327

Obeid:
agricultura y comercio, 78
cultura, 77
figuras, 78
influjo, 78
templos, 78
Océano, 322, 328
Ocre rojo:
en cadáveres, 31, 32
sustitutivo de la sangre, 31
Ofrendas, 56, 57
alimento para la muerte, 35
de cráneos y huesos, 29, 36
a los difuntos, 32, 35, 162
sentido sexual, 35 y sigs.
Ogdóada egipcia, 128
Ohrmazd:
y la creación del hombre, 325
y el sacrificio escatológico, 420
Olimpia, 187
Olímpicos, 325, 327, 334, 361
Olimpo, 325, 361, 373
Omofagia, 463, 464
Omphalos de Delfos, 350
Oráculos:
de Delfos, *344 y sigs.*
y los héroes, 367
Ordalía escatológica, 402
Orden cósmico:
decretos que lo aseguran, 84
en Egipto, 125
Orden social:
y orden cósmico, 130
Orfeo, 348
hazañas chamánicas, 352
«profeta» de Apolo, 362
reformador de los Misterios de Dioniso, 470
y Tracia, 348
Orfismo, 335, 470
y el mito de los Titanes, 470
Orgía dionisíaca, 461-466
Orientatio, 23
Orión, 342
Osamentas, depósitos de:
en Drachenhoetli, 35, 37
expresión mágico-religiosa, 38
en Hal Saflieni, 165
ofrendas, 36, 37
opacidad, 37
de oso, *35-39*
en Petershöhle, 36, 37
en Salzofenhöhle, 36
Oseas, 438, *442 y sigs.*
simbolismo conyugal, 441
Osirianización, 139
del faraón, 153
Osiris, 125, 128, 132, 147
apoteosis, 141
complejo mítico-ritual, 135, 137, 140
democratización de, 141
dios asesinado, 135, *137-148*, 157, 470n
dios de los muertos, 134, 137
esposo de Isis, 138
y el faraón, 137
hermano de Seth, 138

juez de los muertos, 154 y sigs.
misterios de, 151, 470n
padre de Horus, 138 y sigs.
en el pesaje del corazón, 154, 155
y Ra, 139 y sigs., 152-156
resurrección, 139, 141
símbolo de la fecundidad y del crecimiento, 139
tensión con Ra, 141
viaje por el Nilo, 138
Oso:
depósito de osamentas, *35-39*
fiestas del, 29, 38

Palacio:
como centro cultural, 183
Paleantrópidos:
su comportamiento mágico-religioso, *23-54*
«documentos-testigos», 26
religiosidad, 26
Paleolítico, arte, *39-44*, 55
función ritual, 48
y prácticas mágico-religiosas, 49
simbolismo, 48 y sigs.
y los héroes, *341-371*
y Poseidón, 342
sacrificios, 368 y sigs.
Paleolítico superior:
notación del tiempo, 47
Paleontología, 47
Palestina:
y los dioses egipcios, 130
religión neolítica, 75
Pandora, 332
y Epimeteo, 332n
Paraíso iranio (Casa del Canto), 401, 421
y el reinado de Yima, 423
Paraíso original, 224 y sigs.
Pasagarda, 410
Pascua:
su celebración, 239
y la salida de Egipto, 239
Patriarcas de Israel:
árboles sagrados, 233n
costumbres, 231
y el dios El, 232
el «dios del padre», 231 y sigs.
piedras sagradas, 232 y sigs.
prácticas religiosas, 232
religión 239 y sigs.
sacrificios, 232
Pecado, 94
causa del diluvio, 97
expiación, 94
original, 235 y sigs. 431
consecuencias, 225
Peloponeso, 179
Pentateuco, 220
fuentes, 219n
Penteo:
y las ménades, 461
Pepi II, 131, 132, 141
Perséfone, 325, 355
y Artemis, 359
diosa de la vegetación, 376
epifanía, 384
en los infiernos, 373-377
mediadora de dos mundos, 371
y los Misterios de Eleusis, 373 y sigs.
Perseo, 455
Persépolis, 409
y la celebración del año Nuevo, 469 y sigs.

su condición esotérica, 410n
Pesca, 27, 28
y civilizaciones arcaicas, 49
en las sociedades mesolíticas, 79
Petershöle, 36, 37
Petra genitrix, 201
Petsofa, 181
Piedras:
fecundadas por un ser sobrehumano, 200
fertilizantes, 163
en la religión de los patriarcas, 232
sacralidad, 171
transformación para el uso, 27
Pinturas rupestres, 26, 39-44
cronología, 40, 43
en el Levante Español, 57, 58
«religión de las cavernas», 40
en Sierra Morena, 57
Pitagorismo, 335
Pitia de Delfos, 349 y sigs.
y los oráculos, 350
Pitón, dragón de Delfos, 345, 349
castigado por Apolo, 340, 353
Planetas:
influjo, 121
Plantas alimenticias, *véase* Agricultura:
carácter sagrado, 67
mitos de origen, 66 y sigs.
Plutón, dios de los infiernos, 373, 374
Polaridad masculino-femenino, 45
Polifemo, 342
Ponto, 328
Poseidón, 187, 327
antiguo dios supremo, 341
y Deméter, 342
dios de los caballos, 342
dios del océano, 325, 342
dueño de la tierra, 342
espíritu masculino de la fertilidad, 342
y los indoeuropeos, 342
y Medusa, 342
superior a Zeus, 341n
y Zeus, 341, 342
Posesión divina:
en el culto dionisíaco, 463 y sigs.
Potnia thērōn:
Artemis como, 358
Potter, K. H., 558
Prácticas funerarias de los paleolíticos, 31 y sigs.
Prajapati, 280, 287, 291, 299
Brahaman, 301
y los dioses védicos, 310
identificación por el sacrificio, 300-303
Prakriti, 317
Profetas:
y el anuncio del juicio de Dios, 439
ataque al sincretismo, 449, 451
de Baal, 436
y la conversión, 451
crítica del culto, 449
cultuales, 436
y la desacralización de la naturaleza, 451
escritores, 437
en el exilio, 449
falsos, 437
gestos simbólicos, 438
mensajeros de Yahvé, 437

y la palabra de Yahvé, 437, 438
poderes maravillosos, 438
profesionales, 437, 442
y la religiosidad cósmica, 450 y sigs.
y la transformación de los hombres, 450
valoración de la historia, 449 y sigs.
vocación, 457
Profetismo:
clásico, 436
en Israel, 246 y sigs., 435-439
Prometeo, 331
castigo, 332
creador del hombre, 331
fiesta de, 333
héroe civilizador, 333, 335
liberado por Heracles, 332
y la aparición del mal, 332
robo del fuego, 332, 333
sacrificio primordial, 331, 332, 336
y Zeus, 331 y sigs. 333
Prostitución sagrada, 216
en Israel, 246
véase Hiero gamos
Protoindoeuropeos:
y la cultura de los túmulos, 250
Próximo Oriente, 59
Ptah, 86, 127, 128, 155, 156
Puranas, 261, 293
Mārkandeya, 271
Purificación:
ritos de, 196
Purulli, fiesta hitita del Año Nuevo, 193, 196
Purusa:
en las Upanishads, 288, 293, 295
Puruṣasustka, 288, 294, 296
Puruṣamedha, 288 y sigs.
Purusa-Prajapati, 288, 294, 295
gigante primordial, 293
Pusan, 279
Pylos, 187
tablillas, 187

Quirino, 256
Quiromancia, 350n

Ra, 125, 127, 129, 131, 133, 136, 139, 146, 152, 156
dios manifiesto, 127, 131
dios solar, 153
y Osiris, 139 y sigs., 152-157
su viaje por el mundo de ultratumba, 153
Ra-Atum, Khepri, 127
Radamanto, 187
Ráhab, 221n, 430
Rajasuya, 286, 291
Rama, 353
Ramayana, 261
Ramsés II, 132
Ramsés III, 132
Ras Shamra, 204, *véase* Ugarit
Ratri, 262
Razas, primeras:
mitos, 328, 332
Realeza:
desarrollo, 82
origen celeste, 96
Recolección, 49, 59
Rekhmire, 131
Religión(es):
de los Aqueménidas, 407-409, *véase* Aqueménidas, Irán

de Israel, 219-247, 427-452, *véase* Israel
egipcia, 123-156, *véase* Egipto
griega, 321-340, 341-371, 373-387 *véase* Grecia, Dionisio, Misterios de Eleusis
hitita, 191-203, *véase* Hititas
irania, 389-426, *véase* Irán, mazdeísmo, Zaratustra
minoica, 182-186, *véase*, Creta
védica, *véase* India védica
mesopotámicas, 89-122, *véase* Mesopotamia
neolíticas del Cercano Oriente, 74-78
Religiosidad:
cósmica, 450
del hombre prehistórico, 26
paralelos etnográficos, 49
Renovación periódica del mundo, 70 y sigs.
«Resto de Israel», 438, 442 y sigs.
Resurrección de los muertos:
en Irán, 424
en Israel, 431
Resurreción del cuerpo:
en Irán, 389, 420, 423 y sigs.
y juicio universal, 424
y Ohrmazd, 425
Revelación:
de Ahura Mazda, 398-401, 401, 417
concentrada en el Decálogo, 241 y sigs.
Rey:
como sacerdote, 194
divinización, 194
ritos de consagración y coronación, 289-292
Rheia, 322, 323
Rigveda, 260, 261, 265, 266, 271, 293, 295, 307, 314, 315
Agni en el, 274
Indra en el, 270 y sigs.
maya, 265
y el sacrificio del *soma*, 276 y sigs., 283
y el Uno, 295
Rishis, 360 y sigs., 404
Rita, 265 y sigs.
Ritos agrícolas:
continuidad, 82
Ritos de iniciación, 50, 188, 284, 367
chamánicos, 470
Ritos de purificación, 196
en el templo de Jerusalén, 429
Ritos dionisíacos, 457-466
carácter iniciático, 466, 470
carácter órfico, 470 y sigs.
y religiones mistéricas, 466
Ro'eh, 246
Roma, 256 y sigs.
pensamiento histórico, 257
soberanía divina, 257
Ruah, 431, 437
Rudra, 289, 307
Rudra-Ṣiva, 280, 318

Sabazio, 466
identificado con Dionisio, 467
Misterios de 469
Sacerdocio organizado, 82
en Canaán, 216
en Malta, 165
Sacralidad cósmica:
y vida vegetal, 70

Sacralidad de la condición humana, 339
Sacrificio(s):
de Ahura Mazda, 417 y sigs.
de alianza, 233
de animales, 165
y ascesis, 304 y sigs.
atacados por Zaratustra, 393, 399 y sigs.
en los *Brāhamanas*, 297 y sigs., 405
cosmogónicos, 419
cruentos, 63, 66, 185, 232, 415
en el culto patriarcal, 232
escatológico en el mazdeísmo, 404, 411, 417-420
escitas, 412
funerarios, 162
del *haoma*, 400, 405
a los héroes, 369
humanos, 61, 67, 288 y sigs., 413
e identificación con Prajapati, 300-303
por inmersión, 56
a los Olímpicos, 369
de primogénitos, 234
primordial de Prometeo, 331, 333-336
en el sarcófago de Haghia Triada, 185 y sigs.
védicos, 283 y sigs.
Sagrado:
entre los indoeuropeos, 253
Sahure, templo, 132
Salmos:
de entronización, 429
babilónicos de penitencia, 104
Salomón:
construcción del templo de Jerusalén, 428 y sigs.
Salzofenhöle, 36
Samhitā, 303
Samkhya, 317
Samsāra, 311, 312, 313
Samskāra, 284
Samuel, 427
Sanchoniatón, 201n
Sangre, 29
esencia de la vida, 68, 209n
Sānkhāyana, 288
Saoshyant, 411, 424, 426
Sargón, 89
unificación sumero-acádica, 102
Sarpedón, 338
Sasánidas:
enfrentamientos ideológicos, 411
y los sacrificios, 419
Satanás, 433, 435
Saúl, 244, 427
Saurva, 407
Secretos:
y Misterios, 384 y sigs.
de oficio, 51
Sed, fiesta de, 133
Sekhmet, 129
Semele, 325, 453
etimología, 453
madre de Dionisio, 453, 461
y los Olímpicos, 454
su tumba en Tebas, 461n
«Señor de los animales», 52, 56, 59, 67
en la caverna de Trois-Fréres, 42
Señora de las fieras,*(potnia theron)*:
en Creta, 181
Separación de los sexos, 45, 50, 73

Septentrión, 348
Sepulturas:
como casa, 34
colectivas, 65
de «corredor», 160
creencia en otra vida, 31, 32 y sigs.
Chapelle-aux-Saints, 32
Ferrassie, 32
de Hal Saflieni, 165, 169
Mas-d'Azil, 32
megalíticas, 162 y sigs., 166 y sigs.
monte Carmelo, 32
natufienses, 60 y sigs.
con ofrendas, 32
orientación, 23, 34
en el Paleolítico Superior, 32
significación religiosa, 27, 32
significaciones simbólicas, 30-35
Teshik Tash, 32
como útero, 34
Ser Supremo, 36, 38
Serpiente(s):
combates de dioses con, 271
dioses asimilados a las, 132, 269
imagen de Atum, 127
y pecado original, 224
símbolo de la vida, 166
Seth, 86, 128, 147, 153
condena, 138 y sigs.
hermano de Osiris, 138
Sexualidad:
y Afrodita, 364
carácter sagrado, 69
y vegetación, 69
Shabaka, faraón, 128
Shamash, 104
Shanshka, 193
Shapash, 214
Sheol, 431
Shu, 127, 128, 130n
Siduri, 116
Siló, santuario, 445
Simbolismo:
fálico, 57
sexual, 48n
Sin (la luna), 104, 112
Sinaí:
alianza, 243
teofanía del, 236, 243
Sincretismo religioso en Israel, 429 y sigs., 441
Síntesis helénica, 178
Sión, monte:
«centro del mundo», 428
montaña santa, 443
Siria, religión neolítica, 75
Sísifo, 337
Ṣiva, 196, 280 y sigs.
epítetos, 281
prototipo, 175, 176
Rudra, 229 y sigs.
Skambha, 302
Skoteino, gruta, 188
Soberano:
hieros gamos, 110, 111, 112
en Irán, 409 y sigs.
fundador del fuego, 419
responsable de la conservación y regeneración del mundo, 411
en Israel, 427 y sigs.
personificación de Asur, 111
representa al dios, 113, *véase* Faraón
su sacralidad en Mesopotamia, 110-114

«Sociedades de varones», 50
Sol, dios, 127, 136
  asociado a Ahura Mazda, 413
  creador, 129, 148 y sigs.
  hitita, 187
Solarización, 139, 145 y sigs.
  de Amón, 148
  de Arinna, 192
Soma, bebida, 270, 296
  himnos, 276
  de la inmortalidad, 278, 316
  sacrificio del, 277, 281, 305
Soma, dios, 269, 276 y sigs.
Soma, planta 265, 276, 277
  crece en las montañas, 276
  mitos, 276
Speleers, 506
Spenta Mainyu (espíritu bienhechor), 398
  identificado con el Espíritu Santo, 413
Śrauta, 289, 291
Stellmoor, lago, 56
Stonehege, 159 y sigs., 164, 168
Sudras, 62
Sueños:
  interpretación, 121, 412
Suicidio:
  en Irán, 44
Sumer, 89
  Año Nuevo, 94
  bienaventuranza de los «comienzos», 91
  ciudades-templos, 102
  civilización, 102
  culto al toro, 90
  idioma, 103
  influencia en Egipto, 123
  mito de la creación, 91, 222
  mito del diluvio, 96
  orden cósmico, 94
  origen del hombre, 93 y sigs.
  pecado concepto, 94
  religión, 90 y sigs.
  seres divinos, 90
  tema del paraíso, 92 y sigs.
  templos, 95
  teogonía, 92
  unificación con Acad, 102 y sigs.
Sumerios, 89
Supervivencia:
  en Creta, 188
  en la cultura megalítica, 170-171
  en la India prearia, 188
  entre los paleolíticos, 30 y sigs., 162
Surya, 252
Susa, 410
Synthema, 380, 381

Tammuz, 101, 102
  culto de, 101 y sigs.
  e Isthar, 101
  en Jerusalén, 101
  muerte y resurrección, 102, *véase* Dumuzi
Tántalo, 337
Tantrismo, 309
Tapas, 295, 296, 298, 308
  «calor», 303
  y sacrificio, 305 y sigs.
  técnica y dialéctica de la penitencia, 303-307
Tártaro, 324
Tarxien, 169
Teatro, 472

Tebas, 142, 147, 149, 151 y sigs.
la ciudad de Amón, 149
Tefnut, 127
Tehom, 221
Tekeioi, columna, 189
Telepinu, 193
dios que desaparece, 194 y sigs.
Teletā, 378, 379, 380, 381
Tell Arpachiyah, 184
Tell-el-Amarna, *véase* Amarna
Tell Halaf:
complejo religioso, 77
culto al toro, 77
enterramientos, 77
figurillas, 77
hacha doble, 77
ofrendas a los muertos, 77
Templo(s):
en la época de Obeid, 78
Imago mundi, 95
en Malta, 165
palacio del dios, 95
preexistencia, 96
Templo de Jerusalén,
asociado a la monarquía, 428
construido por Salomón, 428
y el culto, 429
santuario nacional, 429
Templo futuro en Ez., 449
Teofanía,
y Apolo, 353
del Sinaí, 236, 243
Teogonía:
egipcia, 126-130
fenicia, 210 y sigs.
griega, 321-328
sumeria, 91 y sigs.
Teología menfita, 128
Terafim, 246
Teseo, 186, 369
saga de, 367
Teshik Tash, 32
Teshub, 147, 192, 193, 199, 200, 202
combate con el Dragón, 196 y sigs.
dios de la tormenta, 191, 192
dios tutelar de los hititas, 192
Tetis, 343
Textos de las Pirámides, 126n, 135, 137, 140, 142, 153n
Textos de los Sarcófagos 126n, 141, 154
Themis, 322, 325, 333
Thot, 136, 140n
y Hermes, 356
Thraetona, 258, 271
combate con el dragón Azi Dahaka, 410 y sigs.
Thureau-Dangin, 496
Tiamat, 105, 107, 108, 111, 221
y Apsu, primera pareja, 105, 106
el mar, 105
Tiasas dionisíacas, 465, 466
carácter iniciático, 466
Ticias, 346
Tideo:
y Atenea, 360
Tiempo:
y agricultura, 65 y sigs.
circular, 71
cósmico, 71
dominio del, 122
medida, 47 y sigs., 65 y sigs.
Tienda de la reunión, 243
Tierra Madre, 253
en Delfos, 350

y Hera, 358
Tierra:
asentada sobre el océano, 91
Tierra de los Muertos, 99
Tifón, combate con Zeus, 198, 324
Timē, 338
Tištrya, 417
y Ahura Mazda, 417
y el demonio Apaosa, 417
Titanes, 322, 328
devoran a Dionisio, 457, 468, 469, 470
liberados por Zeus, 334
lucha con Zeus, 324, 333
Tor, 39
Torah, *véase* Ley de Israel
Toro, culto al:
en Chatal Huyuk, 76
celeste, 115
corridas sagradas en Creta, 184
y los hititas, 192
en el mazdeísmo, 399
en Sumer, 90
en Tell Halaf, 77
Trabajo:
significaciones, 62 y sigs.
Transmigración de las almas:
en la india posvédica, 311, 315
Tríada capitolina, 256
Triptólemo, 374
enseñó la agricultura, 376
primer iniciado en Eleusis, 376, 383
Tritón, 342
Trois-Frères, caverna, 40
Tubérculos:
cultivo, 65, 64, *véase* Agricultura
Tumbas, *véase* Sepulturas
Túmulos, cultura de los, 250
y los protoindoeuropeos, 250
Tutankhamón, 131
restaurador, 131, 151
Tutmosis III, 132, 147
Tvastri, 86, 271

Ugarit, 111, 203-207
El, 205, y sigs.
literatura, 202, 204
mitología, 204 y sigs., 210
religión 204
Ullikummi, 199, 200, 201
Canto de, 199
Unión de contrarios, 223n
en la religiosidad india, 268
Universo:
como un organismo, 70
Upanayama, 284 y sigs.
ritos de iniciación, 284
Upanishads, 280, 281, 295, 302, 310, 313, 314, 403
el conocimiento en las, 306
crisis espiritual, 310
metafísica, 306
y los *rishis*, 310 y sigs.
y el sacrificio, 310
Upelluri, 199 y sigs.
Ur:
reyes de la III dinastía, 103
Urano, 261, 262, 32[illegible], [illegible]
castración, 202, [illegible] y sigs.
Deus otiosus, 322n
Urshanabi, 116
Uruk, 113 y sigs.
Usas, 262, 279
Utensilios para hac[illegible] y sigs.

Útero:
sepultura como, 34
Utnapishtim, 96, 116
Utu (el sol), 98, 100

Vaepya, 393
Vaitāna, 288
Vajapeya, 286
Valle del Nilo, 123, 148
Vara, morada escatológica, 424
Varuna, 256, 268
y Ahura Mazda, 407
divinidad primordial, 263 y sigs.
en la época védica, 265
Mitra, 256, 269 y sigs.
rey universal y mago, 265-268
rita y maya, 265 y sigs., 272
señor del mar, 268
soberano terrible, 267
Vayu, 253, 279, 407
Védicos:
ascesis, 296, 297
concepto de «persona» (*ātman*), 300 y sigs.
consagración y coronación del rey, 289-292
cosmogonía y metafísica, 292-297
culto, 283
oficiantes, 283
sin santuarios, 283
himnos, 261
inmortalidad, 300
muerte ritual, 289
panteón, 262 y sigs., 279 y sigs.
rito de Año Nuevo, 287
ritos cósmicos, 285, 287, 291, 292
ritos iniciáticos, 284 y sigs.
ritos de renovación, 294
rituales, 283-286
«sacramentos», 284
sacrificios, 285, 294, 300-303
los *Brāhmanas*, 297 y sigs.
de caballos, 286 y sigs.
esenciales, 285
al fuego, 285
humanos, 286, 289
del soma, 283, 309
supremos, 286 y sigs.
Vegetación, *véase* Agricultura
creencias y ritos, 81-83
cultos cretenses, 183
divinidades, 189, 456
drama vegetal, 102
y existencia humana, 70
«misterio», 69, 183
muerte y resurrección, 70, 71, 183, 214
y la mujer, 68-74
y ritos cósmicos, 70, 215
simbolismo, 69
«Venus» prehistóricas, 44
Vida:
reside en la esperma, 68
en los huesos, 29
en la sangre, 68
Videntes, 246
Viraj, 294
Visnú., 280
e Indra, 280
e Prajapati, 280
Vishtaspa, 392, 396, 411
como modelo de iniciado, 393
éxtasis, 396, 397
Viśvakarman, 293
Vivahvanta, 400

y el *haoma*, 415
Vivienda:
división de sexos, 73
espacio sagrado, 72
Imago mundi, 73, 82
Vohu Manah, 398, 414
y las almas de los difuntos, 423
Vrātya, 281, 308
Vritra, 86, 269
e Indra, 261, 271 y sigs.
en la fiesta de Año Nuevo, 273
y Varuna, 267 y sigs.
Vuelo mágico, 52

Wadi en Natuf, 60n, *véase* Natufiense
Wejopatis, 253
Wessex, cultura de, 168
Wildenmannlisloch, caverna de, 35
Wurusema, 192

Xshathra, 398
Xvarenah, 395, 405, 424
propio de Ahura Mazda y del hombre, 405

Yahvé:
y Abraham, 230 y sigs.
la alianza, 243 y sigs.
amor de, 440
antropomorfismo, 227, 242
atributos, 432
y Baal, 216, 436, 441
carácter anicónico, 241
confianza en, 432
creador, 221 y sigs., 430, 432
y la criatura, 430 y sigs.
Dios de los ejércitos, 440
Dios guerrero, 241
Dios de Israel, 240
Dios único, 242
distinto de la creación, 242
y El, 240
su intervención en la historia, 443 y sigs., 451 y sigs.
y los Jueces, 244 y sigs.
juicio de, 439, 442
y Moisés, 236
monoteísmo, 241
y el monstruo, primordial, 430
y la moral, 242
y su palabra, 438
presencia terrorífica, 438
y la pureza moral, 228
representado por un becerro de oro, 430
y el rey, 427
rey de Israel, 427, 430
santidad, 428
señor del mundo, 430
teofanía del Sinaí, 236
visión de Isaías, 437
«yo soy el que soy», 239
Yam, el Dragón, 86, 207, 209
y Baal, 207 y sigs., 271
Yama, 423
Yasht, 394, 414, 418
Mihr, 415
Yasna, 392, 393, 394, 398-401, 404
de los siete capítulos, 413
Yazaya, 413
Yima, 400, 415
y el fin del mundo, 424
y el paraíso, 423
el soberano perfecto, 423
Yo *(ātman)*, 301 y sigs.

«Yo soy el que soy», 239
Yoga, 335
 y Agni, 276
 y éxtasis, 306
Yoguis, 308
Yugas, 330

Zagreo-Dioniso, 457, 467
 carácter salvaje y orgiástico, 468
Zalmoxis:
 y Dionisio, 466
Zaratustra, 386-426
 y los antiguos griegos, 403n
 asesinado por Bratvarxsh, 406
 biografías legendarias, 394 y sigs.
 combate contra los demonios, 396, 420
 concepto de inmortalidad, 426
 y las creencias tradicionales, 400, 417
 culto espiritual, 404
 y el culto del *haoma*, 414
 y los *daēvas, 399 y sigs.*
 datos autobiográficos, 390 y sigs.
 doctrina, 396 y sigs.
 éxtasis chamánico, 396 y sigs.
 y los *gāthās*, 389 y sigs., 402
 y la *Imitatio dei*, 398
 iniciación, 397n
 y la lucha contra el mal, 402, 417, 420
 mago, 406, 412
 y el mazdeísmo, 389-426
 mitificación, 406
 ordalía escatológica, 402
 personaje histórico, 390
 y el Puente Chinvat, 423
 revelación de Ahura Mazda, 398, 401
 sacerdote (*zaotar*), 392
 y los sacrificios, 393, 394, 400, 418
 salvador (*saošyant*), 401, 419
 y las técnicas chamánicas, 396 y sigs.
 su teología, 399, 424 y sigs.
 y la transfiguración del mundo, 401-407, 411, 419, 420, 424 y sigs.
 vida, 393 y sigs.
 y Vishtaspa, 392
Zeus, 86, 179, 202, 252, 345, 347, 373, 455
 amante de una Gran Diosa, 326
 carácter panhelénico, 327
 combate con Tifón, 197, 271, 324,
 y Deméter, 373 y sigs.
 determina las suertes, 338
 dios supremo, 326
 epítetos, 321, 326 y sigs.
 esposo de Hera, 257
 Ideo, 326
 e iniciación mistérica, 326
 infancia en Creta, 326
 lucha con Kronos y los Titanes, 323
 y la mántica, 327
 nacimiento, 325 y sigs.
 omnipotencia, 268
 padre de los Olímpicos, 349
 y Pandora, 332
 y Poseidón, 341 y sigs.
 y las primeras razas, 329
 y Prometeo, 331 y sigs., 333, 334

y la religión griega, 321-340
reparto del cosmos, 325
sublevación de los gigantes, 324
triunfo y soberanía, 324-328, 365
su tumba en Creta, 326
Zigurat, 120
de Etemenanki, 110n
y la Torre de Babel, 229
Zisudra, 96
Zoroastrismo:
y las costumbres funerarias, 420 y sigs.
y el fuego, 275n, 417
y los magos, 412 y sigs.
mutaciones, 412
renovación escatológica, 419
y la resurrección, 420
y los sacrificios, 419
véase Irán, mazdeísmo, Zaratustra